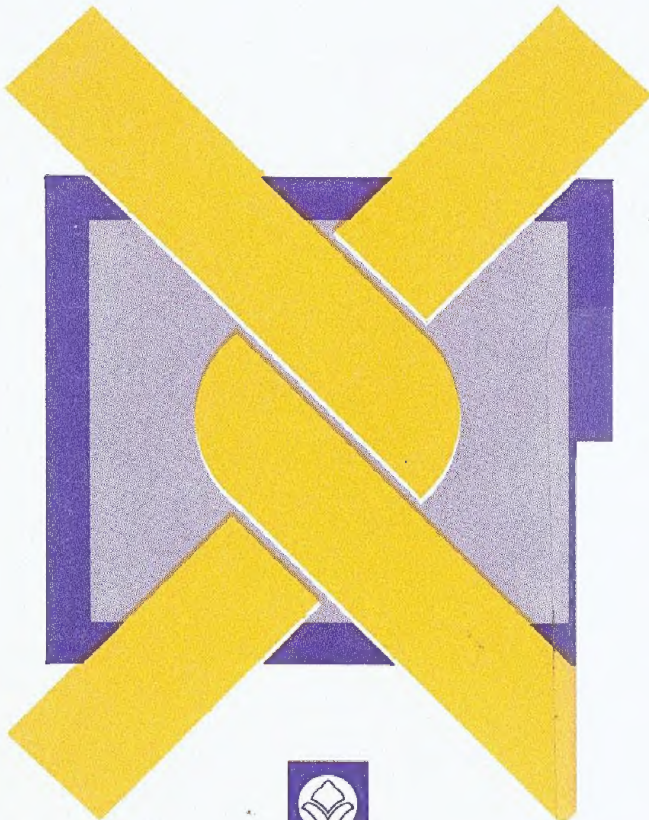


عَلَى أُمْلِيل

فِي التَّرَاثِ وَالتَّجَاوُرِ



المركز القومي للمخطوطات

فِي الثَّرَاثِ وَالتَّحَاوُرِ

✱ في التراث والتجاور
✱ المؤلف: علي أومليل
✱ الطبعة الأولى، نيسان 1990
✱ جميع الحقوق محفوظة
✱ الناشر: المركز الثقافي العربي

□ بيروت/الحمرا - شارع جان دارك - بناية المقدسي - هاتف/351354 - 343701/ص.ب.5881 - 13
□ الدار البيضاء/ 42-44الشارع الملكي - الأحباس - هاتف/ 307651 - 303339/ص.ب.4006

عَلِي أُوْمَلِيل

فِي التَّرَاثِ وَالتَّجَاوُرِ



المركز الثقافي العربي

تقديم

هذان بحثان عن ابن رشد وابن خلدون⁽¹⁾، أضيف إليهما بحث عن مفهوم «المجتمع» في الفكر العربي⁽²⁾. ولهذه الأبحاث الثلاثة منطوق يجمعها.

نبدأ أولاً بتبرير الجمع هنا بين مفكرَي الغرب الإسلامي الكبيرين.

إن مبرر الجمع بينهما هو أن يكون مناسبة لمناقشة قضية هامة تتعلق بموقعهما الحقيقي من الثقافة العربية المأثورة. فقد زعم بعض الدارسين أن هذين المفكرين، كل واحد منهما في مجاله، قد أحدث نوعاً من القطيعة داخل هذه الثقافة. لا بد إذن من مناقشة هذه الدعوى. وسيكون المنهج الذي سنسلكه هو تحليل الأسس التي بنى عليها كل واحد منهما خطابه.

(1) قدم البحث الأول في ندوة ابن رشد التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية (أبريل 1978)، والبحث الثاني في ندوة أقامتها الكلية نفسها بمناسبة مرور ستة قرون على وضع ابن خلدون لمقدمته (فبراير 1979).

(2) قدم البحث في ملتقى للاجتماعيين العرب نظمته جامعة الكويت (ربيع 1983).

قد يبدو للوهلة الأولى أن الجمع بين صاحب المقدمة وبين فيلسوف الغرب الإسلامي غير ذي موضوع، وأنا أمام مفكرين مختلفي الأفق تماماً. ومن غير أن نحتاج إلى استقراء نقط الاختلاف بينهما، نكتفي بهذه المسألة الأساسية: وهي أن التاريخ - وهو الموضوع الجوهرى الذى وضعت المقدمة لتكون مدخلاً منهجياً له - غائب تماماً عن فكر ابن رشد. فهذا الفيلسوف قد اتخذ، كما هو معلوم، فلسفة أرسطو نموذجاً. وهو بهذا لا بد وأن يعتبر «التاريخ» وهو مجال «التغير والإمكان»، أي ليس موضوعاً للعلم الحق الذى لا يقوم إلا على ما هو ثابت وضروري. ولهذا الاعتبار أسقط أرسطو «التاريخ» من تصنيفه للعلوم، أي لم يعتبره علماً حقيقياً بهذا الاسم، رغم أن الثقافة اليونانية شهدت مؤرخين عظاماً. وتبعه الفلاسفة الإسلاميون ممن اقتدوا بتصنيفه فأسقطوا هم أيضاً علم التاريخ من تصنيفاتهم رغم أن الثقافة العربية شهدت هي أيضاً مؤرخين عظاماً.

كان ابن خلدون في فترة شبابه كثير الاهتمام بابن رشد، قد لخص بعض كتبه فيما أخبرنا معاصره ابن الخطيب. ولكنه ما لبث أن ابتعد عن طريقة الفلاسفة وموضوعاتهم بعد أن أصبح مؤرخاً لا يكاد يكتب إلا في «التاريخ». والتاريخ هو مجال التغير، أو «تبدل الأحوال» حسب تعبير ابن خلدون، ولكن هذا «التبدل» عنده ليس من قبيل العوارض التي لا يقوم عليها العلم، كما ذهب الفلاسفة، بل إن له منطقاً يؤسس عليه علم حقيقي، هو هذا العلم الذى يؤكد ابن خلدون أنه أول من ابتكره، وهو «علم العمران».

وابن خلدون حرص على أن يؤكد اختلافه عن الفلاسفة

اختلافاً أساسياً يتعلق بمنهج النظر إلى المجتمع والسياسة والاقتصاد، أي ما أدخله أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة ضمن صنف «العلوم العملية» حسب تصنيفه للعلوم، وهي المباحث الفلسفية المتعلقة بأمور «المدينة». إلا أن «مدينة» الفلاسفة هذه عند ابن خلدون ليست هي مجتمع الناس، وما عليه فعلاً اجتماعهم وسياستهم واقتصادهم، بل ما ينبغي أن تقاس عليه هذه الأمور كلها بالمعيار الفلسفي، أي هذه الأخلاقية الأخذة بمثال عقلي مجرد تعلق به الفلاسفة. وابن خلدون تميز علمه العمراني «من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة».

هذان المفكران يبدوان إذن من حيث القيمة التي يعطيانهما لأشياء المجتمع والتاريخ على طرفي نقيض.

ومع ذلك... نرى أن هناك مبرراً للجمع بينهما. لن يكون الجمع بينهما هنا بناء على محتوى فكريهما، والقضايا التي شغلت كلا منهما، فهما في هذا كله لا يجتمعان، وإنما سنحاول الجمع بينهما حول قضية واحدة: موقفهما مما آل إليهما من تراث علمي إسلامي، فقد أراد كلاهما أن يتجاوزاه على نحو ما. حاول ابن رشد ذلك وهو يقتدي بنموذج علمي يوناني خارج هذا التراث الإسلامي، رآه في العلم الأرسطي الخالص، وحاول ابن خلدون نفس التجاوز وهو ينقد المنهج الذي قام عليه علم التاريخ، أي منهج «الإسناد»، فالتاريخ انتاج عمراني فلا بد وأن يحكم بمنطق العمران وقوانينه.

رفض ابن رشد ما أنجزه فلاسفة الإسلام. وما أنجزه هؤلاء لم يكن في نظره سوى تحريف للفلسفة «الحقة» - أي فلسفة أرسطو الخالصة - فخلطوها بالأفلاطونية تارة، وبالشرعية تارة أخرى، في عملية تأويل وجمع مفتعلين. بعبارة أخرى: رفض ابن رشد القراءة الإسلامية للفلسفة الأرسطية. فقرر إنشاء خطاب خارج الخطاب الفلسفي الإسلامي المعهود.

هل تحقق ما أراده ابن رشد، فانجز بالفعل خطاباً خارجاً عن الخطاب الفلسفي الإسلامي المؤلف؟

هذا هو السؤال الأساسي الذي تحاول دراستنا هنا عن ابن رشد الإجابة عليه.

لكن منذ الآن، لا بد من إثارة هذه المسألة. أليست فلسفة ابن رشد - الذي رفض القراءة الإسلامية للفلسفة الأرسطية - قراءة ما لهذه الفلسفة اليونانية من بين قراءات أخرى؟ إذ لا ينبغي أن ننسى أن ابن رشد هو قبل شيء شارح لأرسطو. طبعاً لا بد وأن نميز بين ما قصده بعض الذين نعتوه بـ «الشارح»، من الأوروبيين خاصة، ومنهم من رأى في شرحه للنص الأرسطي قصوراً باعتبار الرجل لم يكن عارفاً باليونانية، ومما قصد إليه هو نفسه من «الشرح». فالشرح عنده ليس تعليقاً، أو تأويلاً، وإلا كان تحويراً للنص الأصلي. «الشرح» عنده لا بد وأن يلتزم المطابقة، فترفع كل ضروب المجاز، والتأويل. «الشرح» عند فيلسوف الغرب الإسلامي لا بد وأن يرتفع إلى موقع «المطابقة» للنص، ولا ينبغي أن يتخذ غير هذا الموقع، ولو بدعوى أن الشرح قراءة تفتح باب تجديد

المعنى . بل نقول إن «الشرح» عنده مشروع قصد به إلى إعادة الهوية إلى النص الأرسطي ، بعد أن حرفة في رأيه كل المتأولة بأصنافهم ، من الشراح اليونان إلى المتكلمين المسلمين إلى الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي وابن سينا . انتقد ابن رشد هؤلاء جميعاً انتقاداً مؤداه أنهم حرفوا الفلسفة الأرسطية التي هي عنده الفلسفة الحق . فيكون هدف مشروع شرحه لأرسطو إنما هو إعادة الهوية إلى الفلسفة ، أي إلى العلم الحق ، القائم على منطق «البرهان» وليس على ظنيات خطابية .

وكأن ابن رشد أراد أن يعيد إلى الخطاب الفلسفي منطقته وموضوعه الحقيقيين ، بعد أن وقع به تحريف داخل الثقافة الإسلامية ، فهو إذن رام اتخاذ مسافة من الخطاب الفلسفي الإسلامي المألوف لعهد . فهل حقق ما أراد؟

يبقى الحكم على مشروع ابن رشد هذا متوقفاً ليس فقط على ما أراده ، بل على ما أنجزه . وهذا يقتضي تحليل الخطاب الرشدي نفسه ، والأسس التي قام عليها . آنذاك فقط نستطيع الحكم على ما إذا كان قد أحدث . كما أراد هو قطعة مع الخطاب الفلسفي الإسلامي التقليدي .

وقد حاولنا في هذا البحث أن نقوم بمثل هذا التحليل .

* * *

أما ابن خلدون فقد أكد هو نفسه أنه أتى بطريقة جديدة لفحص الخبر التاريخي أدت به إلى اكتشاف علم جديد . واتفق

كثير من الباحثين على أن الرجل بمنهجه وعلمه الجديد قد أحدث انقلاباً في المعرفة التي كان يتداولها القدماء، وسبق المحدثين إلى نظريات وعلوم...

بدأ ابن خلدون من الأصل الذي يستند إليه العلم الإسلامي . فهذا العلم قام في أساسه على «خبر» مصدره مقدس، أبلغه النبي إلى أفراد امتازوا بفضل سبق التلقي لهذا «الخبر» وأبلغوه بدورهم إلى غيرهم، فتسلسلت رواية «الخبر الشرعي» عبر أجيال المتلقين، وتأسست على ذلك علوم، هي ما سمي بـ «العلوم النقلية» (علوم الدين)، وقامت كلها على منهج واحد غايته التحقق من صحة الخبر الشرعي المتناقل، بناء على مدى صدق ونزاهة رواته ومتناقليه. وسمي هذا المنهج بـ «الإسناد».

ابن خلدون يعيد النظر في هذا المنهج الأصلي الذي انبنى عليه العلم الإسلامي . فهل معنى ذلك أنه وضع موضع النقد كل العلم الذي تأسس على «الخبر الشرعي»؟ نتائج نقد ابن خلدون لمنهج «الإسناد» تبدو إذن خطيرة. ولذا فهو يحتاط، ويضع تمييزاً بين «الخبر الشرعي» الذي مصدره مقدس، وهنا يقبل الإبقاء على «الإسناد» منهجاً، لأن الأمر يتعلق بالإيمان بقُدسية المصدر، والاقتصار فقط على فحص مدى سلامة نقل هذا الخبر الشرعي المقدس، وبين «خبر» عن الواقع، وعن مجتمع الناس وتاريخهم، وهنا يعتبر منهج «الإسناد» غير ذي موضوع، وأن الفحص لا يتعلق بصدق أو كذب الناقلين، بل في الخبر نفسه ومدى مطابقته لما سماه بـ «طبائع العمران».

و«طبائع العمران» هذه ليست مجرد محك لفحص صحة «الأخبار عن الواقعات» كما يقول، بل هي في حد ذاتها موضوع لعلم أعلن ابن خلدون أنه جديد تمام. ثم جاء المحدثون، غربيون وشرقيون، ليقطعوا بالجدّة المطلقة لعلم ابن خلدون هذا، وليروا في المقدمة كتاباً له بالنسبة للمكتبة العربية كلها مكان متفرد.

بيد أن هذا كله لا بد وأن يُفحص بدقة. وذلك بتحليل الأسس التي بنى عليها ابن خلدون كتابه هذا، وذلك في نظرنا هو السبيل الوحيد لمعرفة ما إذا كان الكتاب فذاً بالفعل، أي ما إذا كان صاحبه قد أحدث به تجاوزاً للنظام المعرفي التقليدي.

وقد سبق أن بحثنا هذه المسألة الهامة⁽³⁾، وفي المقال المثبت هنا عودة لهذه المسألة، ذكرنا فيه بما قلناه من قبل، وفتحنا نقاشات أخرى لم تخرج عما اعتقدناه بصدد هذه القضية التي اعتبرت هامة كلما كان الحديث عن ابن خلدون، أي مدى جدّة فكر الرجل.

* * *

إن الأساتذة الأوائل الذين أدخلوا مادة «علم الاجتماع» إلى الجامعة في البلدان العربية، وأولها الجامعة المصرية، حرصوا على أن يجعلوا لهذا العلم «نسباً» في الثقافة العربية، بل وأن يعينوا له «أباً»: وهو ابن خلدون. وهم في الواقع كانوا - وبعضهم ما يزال - يقومون في نفس الوقت بعمل مزدوج: فهم من جهة يتحدثون عن ابن خلدون باعتباره مؤسس هذا العلم، فيكون

(3) الخطاب التاريخي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1981.

ال عمران الخلدوني هو التدشين الحقيقي للسوسيولوجيا فيما يتعلق بتاريخ العلم، وهم في نفس الوقت يُعرفون طلبتهم وقراءهم بقواعد ومبادئ هذا العلم على النحو الذي تعلموه هم أنفسهم في الجامعات الأوروبية، وبالأخص في الجامعة الفرنسية. وهنا الإشكال.

ذلك أننا نفتقد الصلة العضوية المنطقية بين عمران ابن خلدون والسوسيولوجيا الوضعية التي كانت هي السائدة في الجامعة الفرنسية التي تخرج منها أغلب رواد تدريس هذه المادة. فلا يكفي أن نضع عمران ابن خلدون وسوسيولوجيا دوركايم جنباً إلى جنب، أو أن نبدأ بالحديث عن ابن خلدون ثم نتقل مباشرة للحديث عن سان سيمون أو كونت أو دوركايم. ذلك أن قضية تأصيل هذا العلم تبقى قضية معلقة.

سنحاول أن نبين أن ميلاد هذا العلم مرتبط بظهور المجتمع المدني، والذي أدى إلى ميلاد مفهوم «المجتمع» موضوع السوسيولوجيا، كما أنه مرتبط بنشأة العلوم الإنسانية المقتدية بمنهجية العلوم الطبيعية.

سنبين أيضاً أن هناك طريقتين مختلفتين سلكهما الدرس ليصل إلى كل من المشرق والمغرب. ففي جامعات المشرق العربي دخل هذا الدرس كما ألمحنا على يد أساتذة نقلوا ما تعلموه في الجامعات الأوروبية إلى طلبتهم وقرائهم. وقد حاولوا قدر جهدهم أن يوجدوا لعلمهم الجديد مكاناً في الكليات والمعاهد الجامعية، بل وأن يحاولوا استعماله لدراسة هذا الميدان أو ذلك في

مجتمعاتهم. إلا أنهم حملوا أيضاً معهم إشكاليات بل وخصومات أساتذتهم الأجانب. فأغلب أساتذة علم الاجتماع الأوائل قد درسوا في الجامعة الفرنسية حين كانت الدُور كائمية هي السوسيولوجيا السائدة. وكان أول كرسي لهذه المادة قد استحدث في السوربون ليشغله دوركايم، وكان هذا الكرسي في قسم الفلسفة. فثارت الخصومة بين هذا الأخير واتباعه وبين أساتذة الفلسفة، أولئك يأخذون على هؤلاء طريقتهم المعيارية ونزوعهم الشمولي التألمي، ويقدمون بدلاً من ذلك منهجاً يحاول أن يكون وصفاً استقرائياً احصائياً. وقد نقلت الخصومة بأشكاليتها إلى الجامعات العربية بين اساتذة الفلسفة وأساتذة علم الاجتماع.

أما السوسيولوجيا وما تعلق بها من مباحث في بلدان المغرب، أو الشمال الأفريقي، فقد دخلت عن طريق مختلف، إذ أدخلها الأجانب أنفسهم مباشرة، من جغرافيين واثنولوجيين واجتماعيين، سواء كانوا من أهل الاختصاص أو مجرد «هواة» من الإداريين والضباط العسكريين. فتكونت حصيلة ضخمة من دراسات وأبحاث ميدانية يرجع إليها الاجتماعيون المغاربة اليوم - مع ما يتطلبه هذا الرجوع من احتياطات منهجية⁽⁴⁾.

إن الاجتماعي المغربي يرجع عادة - من ضمن ما يرجع إليه -

(4) عقدت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط أيام دراسية لتقييم هذه الحصيلة (أكتوبر 1986)، وقد نشرت الأعمال ضمن منشورات الكلية المذكورة تحت عنوان: السوسيولوجيا المغربية المعاصرة: حصيلة وتقييم (1988).

إلى هذه الحصيلة الضخمة التي آلت إليه، لا لأنه يقبلها برمتها وكما هي، أو يعتبر نفسه مجرد مستأنف لها، بل كمادة جمعها باحثون ومنقبون. صحيح أنهم كانوا غالباً في خدمة السلطة الاستعمارية، وكانت أبحاثهم محاولات لضبط المجتمع أو المجتمعات المغاربية قصد التحكم الاستعماري فيها. إلا أن المستعمر كان يهمل قبل غيره معرفة الواقع كما هو، قصد السيطرة عليه.

ومن هنا فلا يمكن للباحث اليوم أن يضرب عرض الحائط بكل الأبحاث التي أنجزت أبان الفترة الاستعمارية عن المجتمع المغربي بدعوى أنها دراسات استعمارية.

إنه مهما اختلف الطريقتان اللذان دخل منهما الدرس السوسيولوجي إلى كل من المشرق والمغرب، فإن السؤال يظل هو التالي: ما مدى تأصيل هذا الدرس في الثقافة العربية اليوم؟ فلنحاول أن نقدم بعض عناصر الإجابة على هذا السؤال.

ثلاث قضايا في التراث والقطيعة(*)

القضية الأولى

كثيراً ما تطرح مسألة التراث طرْحاً يقوم على العاطفية والمغالطة، وكأن المسألة تؤوّل إلى هذا السؤال: هل تريدون أيها الناس أن تكونوا بغير جذور، لا هوية لكم، ضائعين في الغرب الذي لن يتوانى، بعد أن نهب خيراتكم واستبعمكم اقتصادياً وسياسياً، عن أن يمحو كل شخصية لكم ثقافية وتاريخية؟ طبعاً إذا طرح السؤال هكذا فلن يكون الجواب سوى كلا! وحتى الذين ليسوا تراثيين على نحو مطلق سيجيبون نفس الجواب، إذ مَنْ هو هذا الذي يرغب في أن يفقد هويته عن سبق إصرار؟

طرح مسألة التراث هكذا، وهو شائع عند الذين يكتبون في التراث وعند أولئك الذين يدافعون عنه عندنا، طرح يسلم صراحة أو ينطبق ضمناً من وجود ترادف بين الهوية القومية وبين التراث

(*) بمناسبة ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي» (أبريل 1978)، جرى نقاش حول ما إذا كان ابن رشد (وبالتالي «المدرسة» الفلسفية في الغرب الإسلامي) قد أحدث «قطيعة» مع الفلسفة المشرقية، وانتقل النقاش إلى الصحف المغربية.

والمقال المنشور هنا طرح وجهة نظر كاتبه في النقاش الدائر آنذاك.

المكتوب، وهو حصر ينبني على فهم خاطيء للهوية التاريخية.

أ - فالتراث لا يمكن أن يؤول إلى مجرد التراث المكتوب، بل ان التراث بمعناه العام تداول «لأنماط خاصة في الحياة والوجدان والتفكير، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ».

ب - التراث المكتوب ليس فقط ذا طابع جزئي، بل هو في غالب الأحيان لا يكون شاهداً صادقاً على حياة الجماعة. فالفارق هنا ليس بين الألفاظ والأشياء كما يمكن أن يكون في أي مكان، بل يتضعف حين يختلف اللسان الطبيعي عن اللغة المكتوبة، وبالتالي ما تنتجه هذه الأخيرة من «ثقافة» طبقاً لمنطق خاص ليس هو منطق اللسان الطبيعي.

ج - إن الذين اشتغلوا بالمكتوب، قراءة وكتابة، كانوا دائماً قلة. وكان على هذه الأقلية أن تعيد إنتاج التعبير الرسمي، ليس فقط على المستوى السياسي، وإنما أيضاً باستنساخ مفاهيم وأنماط في التعبير أصبحت راسخة في الثقافة المكتوبة.

لا يمكن إذن إقامة ترادف بين الثقافة المكتوبة وبين الهوية التاريخية القومية، سيما حين يتعلق الأمر بجزء من هذه الثقافة كان ضئيل الحضور إن لم يكن هامشياً كالفلسفة الإسلامية، لأسباب لا مجال للتفصيل فيها هنا. كيف إذن يمكن أن يشهد ما كتبه ابن رشد (الفيلسوف) على مغرب القرن السادس؟ فقد أقام صياغة مجردة من أرسطو الحقيقي ومن الإسلام النظري «الحقيقي» لا تتعلق ضرورة بعصر ابن رشد. أما الانتقال مما كتبه هذا الأخير - بعد إقامة صلة بين مهدي الموحدين، وهو ما يحتاج إلى توثيق - للحديث عن

تاريخ الموحدين⁽¹⁾، فهو طريق لا يسلكه المؤرخون.

القضية الثانية

يسعى مثقفو «اليسار» العربي إلى أن يكون موقفهم من التراث مختلفاً عن موقف الترائين السلفيين، إذ لا يريدون أن يتبنوه برمته، بل يريدون أن يقرؤوه قراءات «جديدة» و«تقدمية» و«واعية» و«ثورية» الخ... من أجل استثماره لبناء المستقبل. المحاولة مغرية ولا شك إلا أن هذا «اليسار» لا يبدأ بما يلزمه البدء به كيسار: أي تصفية الحساب مع وعيه التراثي. هل نُفكر بأصول القوم؟ ما الذي بدأ به ماركس نقده للايديولوجيين الألمان؟ هو أن كل واحد من هؤلاء ادعى أنه أتى بفلسفة ستحدث ثورة لم يسبق لها مثيل، وأن من يصغى لهؤلاء يُخيل إليه أن ألمانيا بصدد انقلاب شامل. صحيح أن كل مقارنة بين وضع هؤلاء الإيديولوجيين الألمان وأوضاع أمثالهم فيما بعد في البلدان غير الغربية تظل ناقصة إذا لم تأخذ بعين الاعتبار ما عرفه هؤلاء الأخيرون ولم يعرفه الألمان: أي الواقع الاستعماري. فالغزو النابليوني الذي اختبره مفكرو الألمان

(1) وهذه دعوى الأستاذ محمد عابد الجابري الذي يتحدث عن «مشروع» مغربي واحد شكّل «قطيعة» بين المغرب والشرق، وأشرك فيه ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية وابن رشد معاصرها. في حين أن ابن رشد انتقد بشدة علم الكلام (وابن تومرت هو الذي أعاد الاعتبار لهذا العلم بعد أن أبطله المرابطون)، وانتقد المذهب الأشعري بالخصوص (وابن تومرت هو الذي نشر هذا المذهب في المغرب)، وانتقد بالأخص من بين الأشاعرة الغزالي (والموحدون هم الذين أعادوا الاعتبار إليه بعد أن منع كتبه المرابطون): الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة، 1980 ص 282-299.

وكُونُوا ردود فعل تجاهه لم يكن استعماراً بطبيعة الحال، ولذا فإن كلا من الثقافة والقومية سيتخذان مدلولاً متميزاً في البلاد المستعمرة نظراً لدورهما التاريخي في إثبات القومية ضد محاولة الإبادة الاستعمارية، وبالتالي لن يمكن ربطهما ببساطة بصعود طبقة وسطى منتصرة كما هو الشأن في بلاد غربية. ومع ذلك... يظل صحيحاً هنا وهناك أن الأفكار لا تكتسب قيمتها مما تدّعيه، بل من المواقع الحقيقية لأصحابها. ويظل صحيحاً كذلك، أن كل قراءة «جديدة» أو «تقدمية» أو «ثورية» يقوم بها مثقفو «اليسار» العربي لن تفلت من أحابيل الايديولوجية إذا لم تبدأ بما بدأ به ماركس وإنجلز نفسهما وهو تصفية وعيهما التراثي: «لقد عقدنا العزم (إنجلز وأنا، يقول ماركس) أن نصفي حسابنا مع وعينا الفلسفي القديم...». وابتداء من تصفية الحساب هذه أمكن لماركس وضع نظرية جديدة أحدثت قطيعة على كل المستويات قطيعة حقيقية.

لن أورد المادية الجدلية كقطيعة حقيقية على كل المستويات، فهو مثال واضح. بل سأشير إلى فلسفة النفعيين: هل مسائلهم هي مسائل أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الأقدمين؟ أم أن اهتمام هؤلاء انكبَّ أساساً على وضع أسس «المجتمع المدني»، المجتمع الجديد تماماً في التاريخ والذي أنشأته البورجوازية الغربية الحديثة؟ لقد حاولوا ذلك على مستوى أساس العلم (نظرية المعرفة)، وعلى مستوى نظرية في السلوك المدني العام (نظرية الأخلاق)، كما حاولوه وهم يضعون أسس علم الاقتصاد السياسي (الذي لم يكن ممكناً كعلم إلا في مستوى نمط الإنتاج الرأسمالي)، وكذلك على مستوى القانون وهم يضعون الأسس القانونية والدستورية للنظام

الليبرالي . طبعاً إذا استمر تدريس هؤلاء - كما هو الشأن في بعض الكليات - على أنهم أصحاب نظرية في المعرفة وأخرى في الأخلاق مجردتين، دون ذكر لفكرهم الاقتصادي والسياسي والقانوني، وربط هذا كله «بالمجتمع المدني»، فلن تفهم القطيعة التي أحدثها هؤلاء في الفلسفة.

القضية الثالثة

الذين يطرحون التراث عندنا على أنه هويتنا القومية ضد تهديد الغرب، كثيراً ما يغفلون عن أن أول من طرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب الاستعماري، أو على الأقل مفكرو الغرب المتمركز على ذاته. إن هؤلاء صنفوا العالم صنفين: الغرب وما عداه؛ الأول هو موضوع التاريخ والسوسيولوجيا، أما ما عدا الغرب فاما أن يكون ذا ثقافة مكتوبة كالهند والصين وبلاد الإسلام، فيكون موضوعه «الاستشراق» (وقد وجد له علماؤه ومدارسه وطرقه في البحث)، أو أن يكون ذا ثقافة غير مكتوبة فيكون موضوعاً للأنثروبولوجيا، والاستشراق والأنثروبولوجيا موضوعهما أساساً هو «التراث»، أي التاريخ المُجمّد. وحين بدأ بعض مفكري الغرب يتراجعون عن اعتبار الغرب مركزاً، أخذوا ينتقدون الاستشراق التقليدي، كما وسّعوا الأنثروبولوجيا فلا تنحصر في مجرد أنثروبولوجيا ثقافية، بل وأن تكون أيضاً سياسية واقتصادية، كما رفضوا الاغراق في التجزيء والخصوصية المطلقة، ورفّعوا مستوى التنظير، وطبقوا مناهج أنثروبولوجيا على المجتمعات الغربية نفسها. نغفل عن كل هذا ونسلم بأن التراث هو هويتنا

الحقيقية ولا ندري أننا نقع ببساطة فيما أوقعنا فيه الغرب نفسه، بل نففل عن أن الاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لاجراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائياً في التراث. كيف خطط الاستعمار ومعه علماءه لحضوره في البلاد المستعمرة؟ لناخذ مثال المغرب: أراد المستعمر أن يكون حضوره هو «حضور التاريخ» على كل المستويات مقابل، التراث أو التاريخ الذي تجمد، وهو حياة الأهالي. وهذا هو المعنى العميق للازدواجية على كل المستويات (وليس فقط على مستوى الثقافة ونظام التعليم كما يعتقد البعض عندنا حين يدافعون عن التراث «المكتوب» أو حين يتقنون الازدواجية في التعليم)، وهكذا يتقابل التاريخ والتراث: الفلاحة العصرية/ الفلاحة التقليدية، الصناعة/ الصناعة التقليدية، المدينة العصرية/ المدينة الأهلية، التعليم العصري/ التعليم التقليدي أو «الأصيل، القانون/ العرف والقضاء الشرعي . . .

وبعد، فنعتقد أننا سنستمر نخوض في التراث ونتجادل حوله، لا لأنه يشكل حقيقة هويتنا القومية، بل لأننا ما نزال لم نفصل عنه هيكلياً، أي لم نفصل عنه على كل المستويات. هل يتم هذا الانفصال بحركة تاريخية «عادية»، كأن تقوده طبقة عصرية تفصل نفسها وبالتالي، بقية المجتمع عن هياكل المجتمع القديم، كما حدث في مناطق أخرى؟ كل القرائن الظرفية والتاريخية تدل على استحالة المرور من هذا الطريق، وفي هذه الأحوال، فإن حظوظ الانفصال لا يمكن أن يوفرها إلا مسلسل ثوري يختصر التاريخ بالثورة فتفصل المجتمع، وفي آن واحد، عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها، وعن هياكل المجتمع القديم.

الفصل الأول

التأويل والتوازن

كثيراً ما اتخذ الذين يدرسون التراث طريقة في البحث لا تعدو أن تكون شرحاً، أي أن يعمدوا إلى آراء هذا المفكر أو ذاك، يستعرضونها ويشرحونها شرحاً لا يكاد يخرج عن أن ما قاله المفكر القديم، يعودون هم ليقولوه بكلام آخر، ولا تتغير سوى التعابير.

«طريقة الشرح هذه مرفوضة منهجياً لأسباب 1 - فهي تغفل أن أي مفكر يدور حول اشكالية معينة، غالباً ما تكون مضرة، ولذا ينبغي القيام بصياغة نظرية لتفكيره لإعادة تركيبها. ما عدا هذا يتوه الشارح في التفاصيل والتكرار ولا يدرك كيف ومن أجل ماذا أنتج أي تفكير. 2 - طريقة الشرح تنتهي بصاحبها حتماً إلى أن «يعايش» المفكرين على اختلاف عصورهم، وكأنهم جميعاً يسبحون في سديم واحد لا موقع له من التاريخ. أو لسنا نرى من الكتاب العرب من يؤلف في آن واحد عن ابن خلدون ورابعة العدوية ونيشيه يطاغور وسارتر. . . يلبس لكل واحد جلده ليقوم بدور «الشارح»؟ 3 - إن «الشارح» وهو يجهد نفسه من أجل تقريب فكر قديم إلى معاصريه كثيراً ما يلجأ إلى استعمال ألفاظ وتعابير حديثة. وهكذا يأتي الشرح نسيجاً غريباً يختلط فيه القديم

والحديث عبر ألفاظ لا يربط بينها سوى إرادة «الشارح».

سنخرج أيضاً على طريقة أخرى اختص بها المستشرقون وهم يدرسون ابن رشد بالذات. فقد دارت أبحاثهم حول هذه المسألة: هل عرف ابن رشد حقاً فلسفة أرسطو، وكيف يمكنه ذلك وهو لم يكن يعرف اليونانية ولم يقرأها إلا في الترجمات العربية التي لم تكن كلها دقيقة؟ هل تعدى مرتبة الشارح كما وصفه الاسكولائيون ثم دانتني في الكوميديا الإلهية؟ «رينان» يجيب بالنفي و«مونك» يتلمس من خلال شروح ابن رشد ما عسى أن يكون قد أضافه على أرسطو. بل نجد باحثين عرباً قد تبنوا هذه النظرة. فنجد طه حسين - الذي كثيراً ما تأسف على أن الأدباء والنقاد العرب القدامى لم يستوعبوا أكثرهم النظريات الفنية والأدبية اليونانية - نجده يقطع بأن ابن رشد، وهو يلخص كتابي الشعر والخطابة لأرسطو لم يفهمهما؛ بل حرفهما، وكان يستحيل على ابن رشد وغيره من الإسلاميين أن يفهموا نظرية «الشعر» لأرسطو لأنها تحيل إلى أدب يوناني لم يهتم العرب بترجمته؛ كما لم يفهموا إلا جزءاً يسيراً من كتاب «الخطابة» لنفس الفيلسوف لأنهم كانوا يجهلون النظم السياسية اليونانية والنظام القضائي اليوناني⁽¹⁾ نموذجية الأصل اليوناني للثقافة الغربية مسلم بها عند هؤلاء المستشرقين كما عند طه حسين ومن حذا حذوه، من أمثال عبد الرحمان بدوي، من الذين راحوا يبحثون عن الأثر اليوناني في الثقافة العربية القديمة ومدى «سوخه».

(1) طه حسين، مقدمة كتاب «نقد الشعر» المنسوب لقدامة بن جعفر.

تفترض هذه الدراسة وجود إشكالية محددة، دار حولها خطاب ابن رشد. سنفحص المفاهيم الأساسية لهذا الخطاب لنرى هل خرج فعلاً عن الخطاب التقليدي العام. السؤال هنا بالنسبة لابن رشد لأنه قصد اللجوء إلى أسس نظرية سواء من الإسلام أو من الفلسفة بهدف إصلاحي محدد. المسألة هنا لا تعني الأمانة لهذين الأصلين، هل ما استعمله ابن رشد من مفاهيم إسلامية هي في حقيقتها كذلك؟ وهل طابق أرسطو الرشدي أرسطو الحقيقي بمقدار ما تعني دلالة هذا الاستعمال من أجل صياغة مشروع محدد، هو الذي سنفحص أسسه.

بوجه عام نستطيع أن نصنف كتب ابن رشد صنفين: 1 - كتباً يشرح فيها أرسطو، وهي أقسام ثلاثة: الجوامع والتلاخيص والتفاسير. 2 - كتباً نقدية يستعمل فيها كل المعارض المتضمنة في كتب «الشروح»، ويوجهها ضد طائفتين من المفكرين خاصة: الفلاسفة الإسلاميين، والمتكلمين. وكلا الصنفين من الكتب يهدفان - كما سنفصل - إلى إقرار مشروع محدد.

المسألة

الذي يقرأ كتب ابن رشد النقدية، أعني (حسب التتابع الزمني لتأليفها) فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، يجدها جميعاً تنطلق من فكرة واحدة: إن تمزقاً حدث في أمة المسلمين، طال به العهد. هذا التمزق يرجع أساساً إلى فوضى حدثت في الأذهان فينبغي وضع حد لها، أي الرجوع إلى بنية

فكرية ثابتة⁽²⁾. هذه البنية الأساس ظهرت مرتين في التاريخ، وفي كل مرة ظهرت مكتملة. في المرة الأولى صاغها أرسطو، الحد الأبعد لما يمكن أن يصل إليه عقل بشري. وفي المرة الثانية أوحى بها القرآن. هذه البنية ثابتة لأنها الحق، والحق لا يتغير لا بالظرف ولا بالتاريخ. ينبغي وضع حد لتشتت الأذهان، أي لتمزق الأمة، وذلك بعودة الذهن الإسلامي إلى هذه البنية الأساس. والعودة ممكنة لفئتي الأمة: العامة والخاصة. لا «العامة»، أو الجمهور، مرجعه القرآن دون وسائط، فهو يستطيع فهم ظاهر القرآن ولا يحتاج إلى كل هذا التفلسف المفتعل الذي انتجه هذا الحشد الهائل من المتكلمين عبر العصور⁽³⁾. أما الخاصة، فليسوا سبعين صنفاً، بل صنف واحد لا غير: العلماء، وهذا الاسم لا يطلقه ابن رشد إلا على الفلاسفة وحدهم⁽⁴⁾. هؤلاء «الخاصة» يستطيعون فهم عمق القرآن، وهم وحدهم يستطيعون ذلك، لأن لديهم المنهج الحقيقي، أي المنطق، وبالتحديد القياس اليقيني أي البرهان، ولديهم المعارف الدقيقة المستقاة من مجموع العلوم التي كانت تدخل تحت اسم «الفلسفة»، فهم الراسخون في العلم» الذين قال القرآن انهم القادرون على التأويل.

«الأمة» إذن بفئتيها: العامة والخاصة، ستنظر إلى الورا، لأن

(2) ابن رشد: «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، مكتبة الانجلو المصرية، 1964، ص 133، 174، 182، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، 1973 ص 55.

(3) «المناهج»، 146-249 «فصل المقال»، ص 56.

(4) «المناهج»، 146-249، «فصل المقال»، ص 36-43.

مستقبلها مرهون بنموذج في الماضي ترجع إليه بفثيتها:

العامّة، ستظل دائماً تلتفت إلى ما سمي بالصدر الأول، النموذج الثابت للذاكرة التاريخية للمسلمين. لا داعي للإطالة هنا. في أن هذه الذاكرة التاريخية ميزت، في مسلسل الزمان، فترة مثال سميت الصدر الأول للإسلام. في هذه الفترة الجماعة مؤتلفة لأن فهمها للدين فهم واحد، صاف أقرب إلى «الفطرة». الخلاف يقع في الذهن أولاً (أي في الدين) فتنشأ مذاهب الفقه و فرق الكلام، وفي الجماعة كلها، فيخرج عليها الخارجون وتتمزق. وبالجمله تحدث «البدعة»، أي منافرة الزماني للديني، أي طلاق الدنيا للدين.

وما دام لا يمكن أن يظهر وحي جديد، لأن الدين اكتمل وإلى الأبد، فالإصلاح وحده ممكن، أي رفع الزمان إلى مستوى الأصل النموذج.

الخاصة (= الفلاسفة)، أيضاً تلتفت إلى الماضي، ولكن على نحو «خاص»، نموذجاً ليس كما عند العامّة. (فترة مثال، أو «الصدر الأول»)، بمقدار ما هو نموذج ذهني قوامه ركيّزان:

1 - جوهر القرآن، أي القرآن مفهوماً بالمنطق وبالفلسفة، إلا إذا تعذر ذلك، فالتسليم بالظاهر.

2 - الفلسفة الحقيقية، أي تلك التي صاغها عقل أرسطو، المثل الأعلى للعقل البشري.

الإشكالية الرشدية أذن تدور داخل «الأمة»، تنطلق من مشروع

إصلاح، في حدود مفهوم الإصلاح كما تقرر داخل الفكر الديني الإسلامي. وهو إصلاح نموذجه في الماضي.. لذا فإن ابن رشد، كأبي مصلح إسلامي، سيجري إصلاحه على المستوى الذهني، داخل تقابل معروف بين «الأصل» و«البدعة».

التقابل: الأصل/البدعة

إصلاح الأمة الذي يمر من إصلاح الذهن، يعني العودة إلى أصل ثابت في الماضي. نشير إلى أن كل ما يعتبر «أصلاً» فهو في الواقع صياغة لا تتم دفعة واحدة، فهو تحديد على مستوى التصور لتركيبات معقدة. إلا أن هذه الصياغة تصل في نهاية الأمر إلى أن تُعتبر أصلاً، تُشيد عليه نظم من الأفكار قد تختلف في تأويلها للأصل، ولكنها جميعاً تسلم بأنه أصل تام نهائي. كل إصلاح، بمعناه العام، لا يمكن أن يقطع علاقاته بالماضي، ليس فقط على مستوى المعتقد، بل وعلى مستوى الصياغة الفكرية، حين ينطلق من مفاهيم أصبحت راسخة في الثقافة المتداولة.

لذا فإن ابن رشد، وهو يتوجه بإصلاحه إلى «الأمة» بفتيتها: العامة والخاصة، يوجهها إلى ما ينبغي أن يظل أصلاً، تحفظ له أصالته ضد كل تحريف له أو خروج عنه، أي ضد البدعة.

الأصل بالنسبة للعامة هو القرآن، ولكن بعد أن تُجرّد عنه كل التأويلات المفتعلة والتفلسف الأبتري، أي كل ما أقام فرق المتكلمين. العامة في غنى عن هذا لأنها تستطيع أن تفهم ظاهر القرآن، لأن هذا الظاهر موجه إليها بالذات. على العامة أن تتجاوز

كل هذه الوسائط لتتصل مباشرة بالأصل، ذلك لأنه بسبب كل هذه الوسائط من فرق كلام وغيرها حدث ما حدث من تفكك وحدة «الأمة»، فعلى العامة أن تتجاوز كل هذه «البدع»، لتقتدي بما كان عليه «الصدر الأول»، أولئك المسلمون الأوائل الذين كانوا يفهمون القرآن دون تأويل⁽⁵⁾.

أما الخاصة (= الفلاسفة) فهي أيضاً ترجع إلى أصل من الماضي، وهو أصل لا بد وأن يختلف بطبيعة الحال عما ترتد إليه العامة. فالأصل الذي تتعلق به الخاصة قوامه «جوهر» القرآن والفلسفة الحقيقية (= أرسطو)، ذلك أن حقيقتهما واحدة. الخاصة وحدها تستطيع تجاوز ظاهر القرآن لفهم عمقه لأن لها الوسيلة، فهي تملك المنهج الصائب، أي منطق أرسطو، كما تملك المعارف الدقيقة المستقاة من مجموع العلوم التي كانت تدخل تحت اسم الفلسفة. أما حين يتعذر التأويل، فعلى هذه الخاصة أن تسلم بظاهر النص كما تسلم به العامة⁽⁶⁾.

كل من الأصليين السابقين (أي الأصل الذي تشترك فيه العامة والخاصة أي القرآن، والأصل الذي تختص به الخاصة أي

(5) «فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان وقف منهم على تأويل لم يصرح به، وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا... «المناهج»، ص (174) وكذلك «فصل المقال»، ص 55.

(6) «فصل المقال»، ص 36.

الفلسفة) حرّفته بدعة. وهي، بالنسبة للعامة، كل هذه الوسائط التي شوّهت إدراكهم «السليم» للقرآن، أي جميع فرق المتكلمين والمفسرين والصوفيين ممن أولوا القرآن تأويلاً محرفاً أدى إلى تشتيت أذهان العامة وتفريق الأمة⁽⁷⁾.

بالنسبة للخاصة، البدعة هي كل التأويلات التي حرّفت فلسفة أرسطو، ابتداء من الشراح اليونان أنفسهم إلى فلاسفة الإسلام الذين خلطوها بأفلاطون ودسّوا فيها فلسفتهم الإشراقية.

العامة والخاصة، كل منهما عليه أن يطوي الزمان تراجعاً ليتصل بالأصل، الذي هو بالنسبة للخاصة بنية عقدية ثابتة وفترة مثال تمييز عن كل مسلسل الزمان، وبالنسبة للعامة، هو بنية فكرية ثابتة قوامها جوهر القرآن والفلسفة الحقيقية. بهذا يرفع الزمان المنحدر إلى مستوى الأصل الثابت، وهو الطريق الوحيد لإصلاح حال الأمة.

التأويل : الاجتهاد - مقاصد الشريعة

باسم ماذا إذن يحدث هذا التجاوز للفرق والمذاهب كلها

(7) الطوائف المذكورة اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من الفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس (...). وإذا تأملت جميعها وتَوَقَّل مقصد الشارع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة، «المناهج»، ص 133.

للاتصال مباشرة بالأصل؟ باسم الاجتهاد... لكن ليس ينبغي أن يفتح هذا الباب للجميع، وإلا استمرت فوضى «التأويل» وما ينتج عنها من تمزق «الأمة». للعلماء الحقيقيين (= الفلاسفة) وحدهم الحق في التأويل لأنهم أعرف بمقاصد الشريعة.

هنا أيضاً، ولكي يجد الخطاب الرشدي له جذوراً في الأمة، يترادف التأويل والاجتهاد. إلا أن الفيلسوف (ابن رشد) لا يعلن حقه في «التأويل» باسم مشروعية ما للعقل، بل باسم «الاجتهاد» الذي هو حق شرعي أقرته الأمة كلما توفرت شروطه. سيكون إذن غير ذي معنى إقامة الثنائية المعهودة بين العقل والنقل، وما نتج عنها من تأويل للشريعة بالفلسفة، أي ما سمي بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين واعتُبر الخاصية الأولى للفلسفة الإسلامية. هذا التأويل باسم «العقل» أو أسبقية النظر الفلسفي يجعل من السهل على أي فقيه من فقهاء الأمة أن يوجه الاعتراف التالي: أي تأويل هذا الذي يُمكن فلسفةً دخيلة (يونانية) من أن تبسط سلطانها على الشريعة؟ ستطرد الفلسفة آنذاك وتأويلها من حظيرة الأمة. لذا فإن ابن رشد، الذي تحاشى دائماً أن يكون خطابه غريباً على الأمة أو هامشياً، سيكون تأويله باسم مفهوم فقهي: الاجتهاد، يربطه بمفهوم فقهي آخر طوره فقهاء المالكية خاصة وهو مقاصد الشريعة. يعتبر الفقهاء أن الشريعة لم توضع جزافاً، بل لحفظ مصالح الناس في الدنيا والدين، وهذا ما قصد إليه الشارع وحدده في أربعة أنواع من الأحكام: ما يحفظ الضروريات، وما يحفظ الحاجيات وما يحفظ التحسينات،

وما يكمل أحد الأنواع الثلاثة. وهذه الأحكام تعرف أساساً من القرآن والسنة (السنة ثلاثة أقسام: أفعال النبي، أقواله وفعل رآه أو قول سمعه فأقرهما). يبقى السؤال: إذا لم يوجد حكم محدد في واحد في هذين الأصلين، فما العمل؟ أصحاب المذهب الظاهري يجيبون بأن القرآن ما دام وسّع كل شيء فكل ما سكت عنه فهو مباح. أما المالكية فتذهب إلى أن النصوص وأفعال السنة وإقراراتها متناهية وأما الوقائع فغير متناهية. من هنا وجب معرفة سر التشريع، أي معرفة ما قصد إليه الشارع بالضبط حتى يمكن استنباط الأحكام المتعلقة بالوقائع التي لا حصر لها من مبادئ الشريعة⁽⁸⁾.

ابن رشد - الذي اسهم كفقيه في إرساء «علم» مقاصد الشريعة - يلجأ إلى هذا المفهوم ليبنى عليه مبدأه في التأويل⁽⁹⁾. التأويل يستطيعه الفيلسوف (= المجتهد) الذي هو وحده، بفضل

(8) اعتبر الشاطبي (ق 8 هـ) هو الذي أرسى دعائم علم مقاصد الشريعة، وذلك في كتابه الموافقات في أصول الشريعة. (تحقيق عبد الله دراز، المكتبة التجارية القاهرة 1975). وهذا الكتاب اهتم به كثيراً سلفيو هذا العصر، فقد كان الشيخ محمد عبده ينصح تلاميذه بمداسته. وقد ألف كل من الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي في مقاصد الشريعة.

(9) «فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها. وأن أتحرى في ذلك كله مقصد الشارع» (المناهج ص 133)؛ «فكل من تأول ذلك على الشرع جهل مقصده» (المناهج ص 193).

المنطق والعلم الصحيح، اعرف بسر التشريع، أي بمقاصد الشريعة⁽¹⁰⁾.

كل التأويلات التي أقامت مذاهب وفرقاً كلامية، فهي ناقصة لأن أصحابها لا يملكون منطق البرهان (منطقهم اما خطابي أو جدلي)، ولا العلم الصحيح (= علوم الفلسفة). لذا فإن ابن رشد سيتجاوزها كلها ليضع نفسه في مستوى النص المقدس. سيطوي تراجعاً في الزمان أجيال العلماء، أي ما سمي في العلم الإسلامي بـ «الطبقات»؛ سيرتد فوق «طبقات» الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والصوفية ليتصل مباشرة بالنص المقدس. هل يعترض عليه بالسنة؟ الجميع يدعي الأمانة للسنة، وها هم الأشعرية في عصره يدعون احتكارها. هل يعترض عليه بالإجماع، وأن الأمة اجتمعت على أصول واستقرت على مذاهب تجاوزاً للخلاف؟ ابن رشد لا يثق بالإجماع، بل يقطع بأن هذا الإجماع لم يسبق أن وقع بين العلماء، لأنه يستحيل القيام بإحصاء شامل لجميع العلماء في أي عصر حتى نعرف ما اجتمعوا عليه وما اختلفوا من أجله⁽¹¹⁾. وما أكثر ما نبه إلى أن كثيراً مما اعتبر «أصولاً» ليس كذلك، وإنما هي صياغات لاحقة⁽¹²⁾.

(10) «وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وليس بكذا، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل» فصل المقال ص 43.

(11) فصل المقال، ص 37.

(12) فصل المقال، ص 43.

ولكن للفيلسوف أصلاً آخر يرتد إليه بوصفه فيلسوفاً، وهو الفلسفة الأرسطية «الحقيقية». هذا الأصل هو أيضاً ستقام عليه تأويلات هي كل الشروح الأرسطية والفلسفات التي خلطت أرسطو بغيره.

كلا الأصلين تقابله بدعة، هي بالنسبة للقرآن كل تأويلات المتكلمين. وبالنسبة لفلسفة أرسطو هي كل الفلسفات التي أقامها الإسلاميون وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا⁽¹³⁾. ليس هذا فقط، بل إن ابن رشد يتجه بنقده إلى أوائل الشراح اليونان لأرسطو ويكشف - خاصة في مؤلفاته المتأخرة - عن معرفة بهؤلاء الشراح، كالإسكندر الإفروديسي وفيلبون، ونيقولا الدمشقي، ويناقشهم فيما أولوه.

من هنا ينبغي إبطال البدعة التي حرقت الأصل، سواء في الفلسفة أو في الدين. ينبغي إبطال جميع الفلسفات الإسلامية لأنها حرقت أرسطو. وينبغي إبطال جميع فرق الكلام والتصوف. بل إن البدعة في الدين أخطر، إنها ليست مجرد تحريف على مستوى النظر، بل لما يترتب على ذلك من تشتت للأمة. من هنا يفهم العنف الذي تصدى به ابن رشد للمُتَأَوِّلَة في الإسلام وأخطرهم:

(13) «فعليك أن تتبين قولهم (الفلاسفة)... في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره من الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً»: التهافت، ص 301.

ويقول أيضاً إن «أبا نصر [الفارابي] وابن سينا أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس فنسبوا هذا القول إلى الفلاسفة» التهافت، 347.

المتكلمون. ويوجه أكثر نقده لأوسع هذه الفرق انتشاراً: الأشاعرة، ويركز نقده على أخطر من يمثل هؤلاء: الغزالي، هذا الأخير الذي ادعى معرفة الفلسفة ليطلها، وهو لم يعرفها من الأصل، أي أرسطو، بل قرأها في كتب فلاسفة الإسلام الذين حرقوه⁽¹⁴⁾.

لكي يكتمل الإطار العام للنقد الرشدي ينبغي تحديد مجالين لهذا النقد: المصرح به والمسكوت عنه. وبتعبير آخر: لكي نتبين طبيعة الخطاب الرشدي ومدى محاولته أن يتخذ له جذوراً داخل الأمة نفسها، علينا أن نحدد، ليس فقط جميع الذين اهتم ابن رشد بتوجيه نقده إليهم، بل وأن نعرف أيضاً أولئك الذين لم يأبه بتوجيه الخطاب إليهم، أولئك الذين أخرجهم من النقاش. فمن هم هؤلاء؟ إنهم الخارجون عن الأصليين المذكورين، الدين والفلسفة. هؤلاء هم المستثنون من النقاش لأنهم أخرجوا أنفسهم من الدين أولاً (جميع الفرق التي خرجت على الأمة)، ومن الفلسفة ثانياً (جميع أولئك الذين خرجوا على الفلسفة «الحقة».

كل الذين يناقشهم ابن رشد، من فرق كلامية، أو من

(14) أحكام ابن رشد على الغزالي لا تخلو من تضارب، فهي تذهب من الشتم (الكذب، التغليظ، السخافة، المداينة الخ) إلى اعتبار أنه «أعظم مقاما من هذا». والغزالي عند ابن رشد متناقض، ولكنه يفسر تناقضه باضطراره إلى «مداينة أهل زمانه» و«لعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإن هذا الرجل امتحن في كتبه». وعليه فإن حقيقة الغزالي عند ابن رشد أنه فيلسوف اضطر إلى إخفاء فلسفته، ولذا فإنه يقطع بصحة الكتب الفلسفية المنسوبة إليه مثل مشكلة الأنوار: التهاوت ص 94، 209، 222، 268).

متفلسفة، يعتبرهم مخطئين، وعلى الأكثر يُبدّعهم، بحيث لا يصل إلى درجة تكفيرهم، أي الدرجة التي تخرجهم أصلاً من حظيرة الأمة⁽¹⁵⁾، وهو لا يفتأ يأخذ على فرق المتكلمين مغالاتهم في صراعهم بعضهم لبعض مما أدى إلى تكفير بعضهم لبعض، أي اعتباره خارجاً على الأمة.

في مجال الفلسفة: اخرج ابن رشد الدهريين (قدماء الماديين) من كل نقاش⁽¹⁶⁾، فهم النقيض الحقيقي للفلسفة. التناقض الحقيقي ليس بين الفلسفة والدين بالإطلاق، بل هو بين الفلسفة (المثالية) والدين من جهة، والماديين من جهة ثانية. لذا فقد أخطأ الغزالي حين كفر الفلاسفة باطلاق في المسائل الثلاث التي أحصاها عليهم وهي: علاقة الله بالعالم، وطبيعة علم الله، والخلود، لأن أقوال الفلاسفة فيها لا تشكل تناقضاً حقيقياً بين الفلسفة والدين، فليكن العالم والله قديمين معاً كما عند الفلاسفة، أو العالم محدث والله وحده قديم، كما عند المتكلمين، فالجميع يسلم بوجود الله، إلا الدهريين. وليختلف الفلاسفة وأهل الدين

(15) «الخطأ المصفوح عنه في الشرع هو الخطأ الذي يقع فيه العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها، وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس، فهو إثم محض، (فصل المقال ص 44)؛ ومن جهة أخرى ينهي ابن رشد كتابه مناهج الأدلة الذي خصه للرد على المتكلمين هكذا: «وأنت قد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل...».

(16) ... وذلك أنه اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية» المناهج، ص 215.

في طبيعة علم الله، فالجميع متفق على أنه يعلم، إلا الدهريين، ما داموا لا يسلمون حتى بوجوده. وليختلف الفلاسفة والمتكلمون في مسألة الخلود، هل هو للنفس والبدن معاً، أم للنفس فحسب، فكلهم يسلمون بوجود عالم آخر، إلا الدهريين، لذا، فإن ابن رشد يخرج الدهريين من حظيرة الفلسفة.

يستثني ابن رشد كذلك جميع الفرق التي شقت عصا الطاعة على «الأمة». أحياناً يستعرضهم ولا يدخل معهم في المناقشة، وأحياناً يذكرهم ضمن من سيناقشهم، ولكنه فيما بعد ينسى أو يتناسى. هؤلاء هم جميع غلاة الشيعة، وفرق الخوارج، أي الذين احدثوا أول صدع في وحدة «الأمة».

استخلاص

الآن، وبناء على هذا التحليل يمكن أن ننتهي إلى بعض النتائج المتعلقة بموقع الخطاب الرشدي:

1 - إن هذا الخطاب وهو يستثني «الغلاة»، وهو يناقش الذين وإن خطأوا أو ابتدعوا فهم على كل حال يظلون في حظيرة «الأمة»، يتخذ موقعه داخل الأمة، لا خارجها.

كيف أمكن ذلك وهو خطاب فلسفي؟ بدعوى شرعية الفلسفة. الفلسفة عنده من صميم الدين، ما دام هذا الأخير قد أوجب العمل بها على الخواص. وابن رشد كأصولي، يفتي، ليس فقط بشرعية الفلسفة، بل بوجوبها على من له القدرة على النظر العقلي⁽¹⁷⁾.

(17) «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي. هل =

2- إن هذا الخطاب الرشدي يهدف إلى حفظ توازن عام، ليس فقط داخل «الأمة»، بل بينها وبين غيرها من مذاهب العالم داخل الأمة، بإلغاء كل الوسطاء بين الجمهور وبين النص المقدس، ليتوحد الذهن العام ويلتئم الشمل. أما خواص الأمة، الفلاسفة، فهم صلتها بالعقل الكلي الذي يتفق البشر جميعاً على مبادئه. على الأمة، عن طريق خواصها، أن تتبنى الإرث الفلسفي اليوناني منطقاً وعلومًا، فالشرع دعاها إلى استعمال النظر العقلي، وأسمى نظر عقلي تمثل في فلسفة اليونان. سيلتقي الحق بالحق أينما وجد، ذلك إن «مذاهب العالم في أغلبها لا تتنافر»⁽¹⁸⁾.

3- المفاهيم الأساسية والموضوعات التي ارتكز عليها الخطاب الرشدي جعلته لا يخرج على الخطاب التقليدي العام. صحيح أن ابن رشد وهو يستعمل مفاهيم إسلامية ثابتة: «الأمة»، «البدعة»، «التأويل»، «الاجتهاد»، «مقاصد الشريعة»، «الصدر الأول»، لا يلتزم كثيراً بمدلولها المتداول. لكن ما يعطيه لها من مدلول لم ينته بها إلى تغيير كفي. الإضافة الرشدية تتعلق فقط بإغناء هذه المفاهيم بكل المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، التزمت منطقاً قلما

= النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور، أم مأمور به ثم على جهة النذب أو على جهة الوجوب، ولذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، (فصل المقال ص 27).

(18) «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في غاية التباعد». فصل المقال، ص 42.

نرى مثيله انسجاماً عند الفلاسفة الإسلاميين. أضف إلى ذلك أن الموضوعات التي دار عليها الخطاب الرشدي لم تخرج عن الموضوعات التقليدية للفلاسفة والمتكلمين جميعاً: الله والعالم والزمان والإرادة والنفس وغيرها.

لم ينقطع الخطاب الرشدي إذن عن أسلافه. ولكي ينقطع لا بد من توفر شروط، يعرفها أصحاب التحليل اللساني، وأصحاب النقد الإيديولوجي، وهذا حديث آخر...

الفصل الثاني

أصالة الفكر الخلدوني، وحدودها

إن دارسي ابن خلدون يطلبون منه أكثر مما يطلبونه عادة من المفكرين القدماء. فإذا كان الاهتمام بهؤلاء، وبالتراث عامة، إنما يبرره البحث عن سند لذات جماعية تواجه عصرًا لا يعرفها، وحضارة لا تعترف بها، فإن ابن خلدون يمثل عند العرب المحدثين شيئاً متميزاً: فهو عندهم صاحب الفكر «المعاصر» بحق. وبعبارة أخرى فابن خلدون إنما هو التراث حين يكون «معاصراً». وقد يبدو في عبارة «التراث المعاصر» شيء من المفارقة، ولكن بالضبط هذا هو ما يُطلَب من ابن خلدون. أوليس هو عندهم صاحب النظريات التي تستمر صلاحيتها بحيث يمكن بها تفسير واقع المجتمعات العربية، أو على الأقل مجتمعات بلدان المغرب؟ أوليس هو السابق لوضع علوم انسانية من مثل علم التاريخ والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع...؟ صحيح أن العرب المحدثين، وهم يهتمون هذا الاهتمام البالغ بالتراث، فإنه لا يعني عندهم مجرد ثقافة أنتجت في ماضي فلزمت حدود هذا الماضي، بل ان هذا التراث يطلب لِيُستثمر فيما يعنيه من قضايا، وليجيب عن أسئلة اليوم.

وابن خلدون عندهم بالذات هو خير من يمثل «المعاصرة» في التراث - رغم ما يبدو في هذا التعبير من تنافر.

كثيراً ما لوحظ أن ابن خلدون لم يكن له عقب، فلم يخلف مدرسة، أو اتجاهاً في الفكر الإسلامي الذي لم يعرف خلدونية بعد ابن خلدون. وقيل أن ذلك راجع إلى كون ابن خلدون قد ابتكر فكراً أصيلاً والثقافة العربية على مشارف الغروب، فما كان لقرون «الانحطاط» التي تلت أن تدرك أصالة الفكر الخلدوني، وأن تعي درس المقدمة، فلم تنشأ إذن خلدونية في الفكر العربي. ولكن الذي يثير الانتباه هو هذه العودة القوية لابن خلدون عند المفكرين العرب المحدثين. هل لأن الغربيين - كما قيل - هم الذين نبهوهم إلى عبقرية ابن خلدون، وما لكتاب المقدمة من قيمة لا تضاهي؟ لانتقد أن هذا هو السبب، بل قد يفسر هذا الاهتمام بكون المفكرين العرب المحدثين قد وجدوا في ابن خلدون عوناً على ما أصبح يشغلهم من قضايا. والملاحظ هنا أن الفكر العربي الحديث بجميع تياراته قد رجع إلى ابن خلدون، ليتبناه ويستنطقه ويستشهد به، ويستعمل مفاهيمه، فقد أصبحت المقدمة ذلك المعين الذي لا ينضب، يستقي منه الجميع. ويكفي هنا أن نورد أمثلة دالة لمختلف استعمالات ابن خلدون في الفكر العربي الحديث.

رجع مفكرو «النهضة» كثيراً إلى ابن خلدون. ولعل حيوية فكر الرجل عندهم تتمثل في أنهم ناقشوه كثيراً. كما لو كان واحداً منهم يواجه ما قد واجهوه من مشكلات.

إنَّ جرداً للمفاهيم الأساسية التي كان يداولها هؤلاء، يجعلنا نرى أن كثيراً منها مستقاة من ابن خلدون، مع تحميلها طبعاً ما كان يشغل هؤلاء المفكرين، واضفاء معانٍ عليها مستمدة مما عرفوه من الفكر الغربي، خاصة ما آل إليهم من فكر «الأنوار». فمفاهيم «الاستبداد»، و«الشورى»، و«الوازع»، و«الملك القهري» و«الملك الطبيعي» و«ال عمران»، كلها طبعاً مفاهيم خلدونية، استعملوها على النحو الذي أسلفنا.

فقد شغلهم كثيراً مسألة «الاستبداد»، رأوا فيه سبب تأخر الشرق وانحطاطه، ولا سبيل للخروج من هذا الانحطاط إلا بتقييد السلطة بالقانون، وبالشورى المنظمة. فالاستبداد مناف للتمدن، ومن هنا راج عندهم ما يقوله ابن خلدون من أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، وكتبوا كثيراً حول هذه المسألة. طبعاً، إن القول بالخلدوني قد أصبح هنا مبرراً لقياس حال الشرق الجاهل بالشورى المنظمة (الدستور والقوانين العصرية، والمجالس النيابية) مقابل العالم المتمدن، أي الغرب الذي عرف هذه الأمور.

فالاستبداد عندهم يرادف ببساطة «الظلم» الخلدوني، وليس هو الاستبداد كما يعرفه القاموس السياسي الحديث. ويندرج تحت هذا أخذهم بالمبدأ الليبرالي في الحرية الاقتصادية، وأن كل تدخل للسلطة إنما هو مفسدة للاقتصاد، واستشهدوا هنا بابن خلدون أيضاً حين يقول إن تعاطي السلطان للتجارة يؤدي إلى ركودها، وإن إثقال الرعايا بالمغارم يفضي إلى كساد الأسواق والانحطاط الذي يتخبط فيه الشرق ليس عندهم حتمياً لا مفر منه، بل إن الخروج منه هو

أقرب إلى طبائع الأمور، فسنة الكون هي أن تترقى البشرية جمعاء ترقياً لا حد له. من هنا تفاءلوا هم أيضاً بالتقدم كما تفاءل به مفكرو «الأنوار»، وفي هذه المسألة بالذات خالفوا ابن خلدون، بل انتقدوه انتقاداً مصدره سوء تفاهم بين ما قصد إليه هؤلاء وما قصد إليه صاحب المقدمة.

فابن خلدون يقرر أن «الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع». وفهموا أن الدولة هنا تعني الأمة، وتعنيهم كأمة إسلامية على الخصوص، والإقرار بذلك يعني أن هذه الأمة حكم عليها بالانحطاط المطلق الأبدي، ولا أمل في أن تلحق بركب «التمدن». بيد أن القول بالخلدوني محدد بإطار لا ينبغي أن يفسر خارجه. فالدولة الخلدونية دولة محددة، وهو لا يعني «الأمة» أو «الحضارة» كما راجت هاتان الكلمتان عند المحدثين. لكن أمثال رفاة الطهطاوي، والكواكبي، وقاسم أمين، وعلي يوسف وغيرهم، ممن اعترضوا على ابن خلدون فهموا شيئاً آخر، فهموا أنه يتحدث عن قيام الحضارات وسقوطها، وأن حكمه لا بد وأن ينطبق على حضارة المسلمين التي سقطت ولا سبيل إلى نهضتها.

ورغم ذلك، فقد انتقدوه وفي أذهانهم أثر من فكرة التقدم الأنوارية، ومن فكرة التطور الدروينية مؤولة في اتجاه التقدم المطرد، وفوق هذا وذاك حال التقدم الفعلي المادي كما عاينوه في الحضارة الغربية⁽¹⁾.

(1) انظر:

خير الدين التونسي: أقوم المسالك (المقدمة) نشر معن زيادة، دار =

قد يقال أن ما حصل مع ابن خلدون قد يحصل مع أي مفكر آخر من المفكرين الماضين، ذلك أنه لا أحد يستطيع أن يستعيد فكراً ماضياً استعادة مطلقة، أي أن يعيد تمثله كما كان بالضبط، نظراً لفارق الزمان، فلا بد إذن من أن يعتمد إلى تأويله، قصد إلى ذلك أم لم يقصد. ويتأكد هذا الموقف تأكيداً أكثر حين يتعلق الأمر بالتراث. فاهتمام المثقفين العرب بتراثهم المكتوب ليس من قبيل معرفة العلم بذاته. بل للدفاع عن هوية جماعية، فالتأويل هنا يفرض نفسه منذ البداية.

ولكن، إذا كانت كل قراءة لفكر ماض لا يمكن إلا أن تكون تأويلاً على نحو ما، فيبقى أن جوهر المسألة إنما هو معرفة حدود هذا التأويل.

نظرية التاريخ

ما هي بالضبط نظرية ابن خلدون في التاريخ؟ وما هو هذا «التاريخ الذي قام بتنظيره؟» لنذكر بهذه المسألة: وهي أن أي مفكر قرأ التاريخ، وتأمله وخرج بفكرة ما عنه، فإن فكرته سوف تكون لا محالة محددة بالتاريخ الذي عرفه هذا المفكر، بعبارة أخرى: ليس هناك تاريخ

= الطليعة، بيروت 1978.

مقدمة تاريخ ابن أبي الضياف: اتحاف أهل الزمان.

فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت 1979.

أحمد التليلي: دراسات في التاريخ الاجتماعي التونسي، منشورات الجامعة التونسية، 1974 ص 161-191.

عام باطلاق تنشأ بصدد نظرية كلية، عامة التطبيق. بل أن لكل نظرية في التاريخ حقلاً تاريخياً ينبغي القيام باستخراج حدوده.

هذه المسألة هامة حين يتعلق الأمر بابن خلدون، نظراً لهذا الانقسام الذي أقامه دارسوه بين المقدمة وبقية كتاب العبر، أي بين نظرية ابن خلدون في التاريخ كما فصلها في المقدمة وبين التاريخ كما كان يعرفه وكما كتبه هو نفسه.

كتاب المقدمة يمكن اعتباره على نحوين: فهو كتاب في المنهجية التاريخية، تمهيد منهجي لكل من رام كتابة التاريخ، ومحور هذه المنهجية معرفة طبائع العمران، أي معرفة قوانين التاريخ والاجتماع البشريين، وهي معرفة ضرورية لكل حديث عن التاريخ، بغيرها لا يكون هذا الحديث علماً، إذ يقف عند «ظاهر التاريخ»، وظواهر الأشياء - حسب الاستمولوجية القديمة - ليست هي الموضوع الحقيقي للعلم، إذ لا علم إلا بالجوهر، أي بالطبائع، أي بالقوانين. من هنا كان لابن خلدون أن يعتبر أن كل ما كتبه المؤرخون السابقون لم يبلغ درجة العلم، وأن المقدمة قد دشت علم التاريخ.

وللمقدمة اعتبار آخر، فهي معرض لعلم جديد يؤكد ابن خلدون أنه أول من اكتشف موضوعه، وهو العمران.

لن يعطينا هنا الخوض في طبيعة هذا العلم الذي اكتشفه ابن خلدون، وإنما الذي يستوقفنا هو اكتشافه «العمران» كحقيقة. معنى هذا أن سائر من سبقوه، من مفكرين إسلاميين، وغيرهم من الذين

وصلت بعض علومهم إلى المسلمين، لم يدركوا أن العمران (الاجتماع الإنساني) حقيقة لها استقلالها الفعلي. بعضهم - كأرسطو اليوناني والطرطوشي الإسلامي - لمس بعض جوانب هذه الحقيقة، ولكن ذلك كان عرضاً، ومختلطاً بنوازع أخلاقية أو دينية، معنى ذلك:

□ أن العمران لم يدرك لذاته، بل كما أريد له أن يكون، فالسياسة مثلاً في كل المجتمعات لها منطق لا يتبع بالضرورة منطق الأخلاق والدين، وهذا بالضبط ما أخذه ابن خلدون على سابقه، وهو ما حجب عنهم إدراك موضوعية العمران، وبالتالي العلم الذي ينبنى على ذلك.

□ بل إن «العمران» عند ابن خلدون قد تم إدراكه كمفهوم، فهل نحن بصدد ميلاد مفهوم جديد؟ نحن نعلم أن تحديد المفهوم العلمي ليس مجرد نتيجة لما يطرأ عليه من صقل، وصياغة عقلانية، بمقدار ما هي صلاحيته داخل مجالات جديدة، إن العمران أو مشتقاته مصطلحات معروفة في القرآن، وعند المفسرين والجغرافيين خاصة، وقد لجأ ابن خلدون - لتقريب مفهومه هذا - إلى ما ورد عنه من معاني قرآنية، ولكن ذلك لم يمنع أن مفهومه جديد تماماً.

التقابل: العمران/القفر

العمران عند ابن خلدون هو «الاجتماع البشري على الجملة» (وتكرر لديه هذه المرادفة)، وهذا هو المعنى الغالب للعمران

عنده، وهو ما يتفق مع موضوع المقدمة نفسها. فهذا الكتاب موضوعه «في الاجتماع البشري على الجملة». فيكون العمران إذن كل ما ينتجه البشر داخل حياة اجتماعية. وحيث ينتفي الأثر الاجتماعي للبشر، فهو الفقر. إذن فالفقر نقيض العمران. وهذا التقابل: العمران/ الفقر أساسي.

الفقر الصحراوي ليس بطبيعته مستقراً للبشر، بل هو مجال. صنف خاص من البشر (البدو) يتحرك داخل هذا المجال حركة تضبطها نقط الماء وأماكن المرعى. فهل هؤلاء البدو - نظراً لاضطرابهم للتنقل المستمر، وانحصارهم في معاش الكفاف لندرة ما توفره طبيعة ضئيلة قاسية - هم في مستوى دون مستوى المجتمع المستقر، مجتمع الحضرة؟ سيكون الأمر كذلك من منظور حضري كمنظور ابن خلدون، وبالفعل، فقد اعتبر صاحب المقدمة أن المجتمع البدوي بما هو كذلك لم يبلغ درجة «الكمال الإنساني»، وهو يستند على معطى فلسفي وهو مبدأ «الكمال» ومفاده أن كل كائن من العالم الطبيعي يسعى إلى أن يحقق كماله، وهذا السعي هو ما يبرر حركته، والإنسان يسعى إلى بلوغ كماله بتحقيق ما يحفظ بقاءه، ولكن خاصة لتحقيق ما يميزه كإنسان. ولا يكون أي مجتمع قد حقق إنسانيته، أي كماله، إلا إذا توفرت فيه العلوم والصنائع، كإنتاج يميز الفكر بما هو كذلك. والعلوم والصنائع لا توجد حسب ابن خلدون إلا في المجتمع الحضري. مسألة ثانية: المجتمع الوحشي، مجتمع البدو، لا يعرف السياسة، فهو لم يبلغ مبلغ التنظيم السياسي الحقيقي. وهنا نذكر بمعنى السلطة، أو

«الوازع» في اصطلاح ابن خلدون. فعنده أن مجتمع البشر لا يستقيم إلا بوازع، أي سلطة قمعية، إلا أن القمع ليس شيئاً سيئاً في حد ذاته، بل هو ضروري، لأن البشر لو تركوا لأمرهم لما انفك البعض منهم يسطو على الآخر. وحتى الدين - وهو وازع ذاتي - لا بد له من سلطة تسنده لكي تجري أحكامه.

مجتمع البدو، أو المجتمع الوحشي، هو كذلك لا يخلو من نوع من السلطة، ويسمى ابن خلدون الرئاسة. ولكنها سلطة غير قمعية، فرئيس القبيلة متبوع، ولكن لا قهر له على أفراد القبيلة «لأن الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع وليس له قهر في أحكامه».

من هنا يستنتج أن المجتمع الوحشي لم يبلغ ما ينبغي أن يكون عليه «الوازع»، أي نظام من السلطة قائم على القمع بواسطة جهاز من الشرطة والجيش والإدارة، وهو الذي يحال في المجتمع الحضري، فهو لم يبلغ في نظر ابن خلدون، مرتبة السياسة.

المجتمع الوحشي إذن إنسانياً غير مكتمل، ولكنه مجتمع طبيعي على كل حال. يظل هذا المجتمع يتطلع، لكماله، أي ما ينبغي أن يكون عليه مجتمع إنساني، وهو الاستقرار والتنظيم السياسي وإنتاج العلوم والصنائع. ولذا فإن الحركة الطبيعية للعمران إنما هي من البادية إلى الحاضرة، فيكون خيال المجتمع الوحشي وتطلعه مشدودين إلى الحواضر، وإن ندرة ما توفره طبيعة الصحراء تدفع البدو باستمرار إلى الغزو، كوسيلة إضافية لطلب المعاش،

يفزون ثم يرتدون إلى مجالهم الأصلي . ولكن هناك حركة أخرى للبدو نحو الحواضر تحقق انقلاباً في نمط معاشهم ، أي ينتقلون من مجتمع وحشي بخصائصه إلى مجتمع الاستقرار بخصائصه . لا داعي لاستعراض كيف يتم هذا المسلسل الخلدوني فهو معروف ، بل سنكتفي بتقديم هذه الملاحظات :

1 - انطلاقاً من التحديد الجغرافي الذي قدمه ابن خلدون ، يكون من الممكن التحدث عن جدلية للمجالين : مجال الفقر ومجال العمران . فالأقاليم الوسطى حسب الجغرافية القديمة ، والتي تمثل مجال العمران الحقيقي ، ومجال التاريخ والأديان والحضارة ، تنطوي هي نفسها على مجال صحراوي ، يجول فيها نمط خاص من مجتمعات البشر لم يبلغوا مرتبة المجتمعات الإنسانية الحقيقية ، ولكنهم متطلعون إليها . وجودهم سلبي بالنسبة لمجتمع الحضر ، فهم مهددون له باستمرار ، لأنهم نقيض هذا المجتمع : نقيض الاستقرار ، نقيض السلطة المركزية ، نقيض ما ينتجه الحضر ويعتبره البدو زائداً . فلكل من البدو والحضر استمراران في الزمان : فاستمرار الحضر هو الاستقرار ، هو البناء ، هو العلم كمؤسسات ومعارف مكتوبة متناقلة «سند العلم» كما يقول ابن خلدون⁽²⁾ ، هو السلطة كنظام قمعي مركزي ذي مؤسسات قارة ، هو الصنائع كحرف قارة متوارثة . أما استمرار البدو فهو التنقل الدائب في مجال الندرة : ندرة الماء ، المرعى ، وما يوفره المصدر الأساسي

(2) المقدمة .

للمعاش: الماشية، وخاصة الإبل التي منها غذاؤهم ولباسهم ومسكنهم.

2- هذا المجتمع الوحشي، بنمطه المعاشي، وبتنظيمه القبلي يعتبر فعلاً خارج مدار الاقتصاد والسلطة الحضريين. وهنا يمكن تمييزه عن بقية أشكال المجتمع البدوي، كمجتمع الفلاحين مثلاً. فمجتمع الفلاحين يظل مرتبطاً بالنظامين الاقتصادي والسلطوي للمدن، بل خاضعاً لهذين النظامين: فالمدن هي التي تنتج أدوات الفلاحة، وتنتج النقود التي قد يتداولها الفلاحون، كما أن أهل الفلاحة هم عادة مستتبعون لسلطة الحواضر، أي للدولة، ومظهر هذا الاستتباع هو دفع الجباية.

3- المجتمع الوحشي إذن لكونه خارج مدار الاقتصاد الحضري، وخارج سلطته، فإنه قادر على الدفاع عن تفرده، في مواجهة سلطان الحواضر. وهنا الدور الفعال للعصبية داخل هذا المجتمع. فالعصبية وسيلته لتنظيم معاشه وحفظ بقائه، وهي القوة التي بها يستطيع - في شروط معينة - أن يتجاوز ذاته كمجتمع وحشي، فينتقل إلى الاستقرار، والتسييس، أي الدخول في مسلسل التحضر والتطور داخله.

ليست إذن كل «عصبية» قادرة على أن تتطور بالجماعة المنتظمة بها من مستوى العمران البدوي إلى مستوى العمران الحضري. عصبية البدو الرحل هي القادرة على ذلك في شروط حددها ابن خلدون.

لكن ما هي العصبية؟

لن نبحث عن جواب في تعريفات قاموسية، ولا فيما عسى أن يكون للكلمة من مدلول بالنسبة لبنيات قبلية معينة، بل سننطلق من هذه المقابلة التي تكونت في الفكر الإسلامي بين العصبية، من جهة، والعقيدة الدينية من جهة ثانية. نشأت هذه المقابلة كما هو معروف بناء على تجربة الإسلام نفسه داخل جماعات قبلية. فقد كان على الإسلام الناشئ أن يواجه العصبية القبلية، وأن يتجاوزها، ولكن بالارتكاز على معطيات الحركة القبلية نفسها. وقد أوضح المؤرخون - وألح ابن خلدون على ذلك - أن لارتكاز الدعوة الإسلامية على عصبية النبي القبلية دوراً أساسياً في نصرته هذه الدعوة. فقد كان على الداخلين في الدين الجديد أن يصيروا «أمة»، وهي الرابطة الدينية - السياسية التي عليها أن تنسخ كل الروابط التي كانوا يرتبطون بها قبل أن يصبحوا مسلمين، سواء كانت هذه الروابط ديناً آخر أو قومية من القوميات أو عصبية قبلية. ونظراً لبيئة الإسلام الأولى، فإن التوتر كان بين رابطة العصبية ورابطة الأمة. وقد أصبح متواتراً عند المؤرخين المسلمين أن الدين كان كافياً في فترة الجيل الإسلامي الأول لكي تقوم عليه وحده السلطة، أي كان وحده «وازعاً». ثم، بالابتعاد عن جيل النبي، أخذ سلطان الدين على النفوس يضعف، بحيث أصبحت كل سلطة لا بد وأن تقوم على قوة موضوعية، أي على ما سمي في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بـ «الشوكة»، وهي القوة العسكرية

عموماً، والعصبية القبلية خصوصاً كما عند ابن خلدون.

حين نفحص التقسيم الذي تردّ إليه المقدمة أنظمة الحكم، وهي الخلافة، والسياسة العقلية، والحكم الفردي أو القهري (وطبعاً لم يكن لصاحب المقدمة إمام حقيقي بتاريخ الأنظمة السياسية للأمم غير الإسلامية، شأنه في ذلك شأن غيره من المفكرين المسلمين)، فسنلاحظ: أنه يعتبر الخلافة هي ما ينبغي أن يكون عليه أي نظام سياسي إسلامي ف«الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها»⁽³⁾. ففي هذا النظام تتطابق السياسة والشريعة. هل تحقق هذا النظام في التاريخ؟ ابن خلدون، كأبي مسلم، يتعلق بمثالية فترة الإسلام الأول، وأنه قد تحقق بالفعل هذا النظام، وعلى المسلمين أن يعيدوا تحقيقه، وهنا مناط الإصلاح السياسي. لكن ابن خلدون وكيف هذا الاعتقاد بما يساير مقتضيات علمه العمراني، ولذا فقد لجأ إلى نوع من التأويل التاريخي للخلافة، إذ ربط تطورها بمنطق تطور العصبية نفسه⁽⁴⁾. فالخلافة نظام ديني حملته عصبية تعززت بعقيدة دينية ونصرت بقوتها العصبية هذه العقيدة. وعلى مستوى تطور السلطة السياسية، فإن الخلافة توافق مستوى «الرئاسة»، أي السلطة القبلية المعنوية غير القهرية، والتي لا بد أن تتطور إلى سلطة قهرية، فكما تتطور الرئاسة إلى ملك فإن الخلافة لا بد وأن تتطور إلى ملك كذلك.

(3) المقدمة، ص 518.

(4) المقدمة، ص 538-548.

من منظور معياري صرف، يجعل ابن خلدون الخلافة أفضل النظم السياسية، ولكنه من منظور تاريخي يعتبر أن هذا النظام الذي ظهر في فترة أولى من تاريخ المسلمين قد انتهى، ومن المحال أن يستعاد، لأن الشروط التي أوجدته لن تتكرر تاريخياً.

معنى هذا أن السياسة وفقاً للشرع وحده ليست ممكنة طبعاً، ولو أن كل نظام سياسي في المجتمع الإسلامي لا بد وأن يلوح بالواجهة الدينية، وأنه لم يقم إلا على أساس الشريعة ومن أجل تطبيقها. ولكن التطابق التام بين الشرع والسياسة غير ممكن، وما دام على السلطة القائمة أن تجري باسم الدين، فإن أصحاب السلطة يحاولون مسيطرة «الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم» كما يقول ابن خلدون، وكثيراً ما لا يكون ذلك ممكناً، بحسب منطق السلطة وقوانين العمران، وأقصى ما تنتهي إليه السلطة في عالم إسلامي هو ما يعبر عنه ابن خلدون: «إلا أن ملوك الإسلام يجرون منها [السياسة] على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»⁽⁵⁾.

معنى هذا أيضاً أن السياسة المطابقة تماماً للشريعة (هذا الحلم الذي راود كثيرين من دعاة الإصلاح السياسي الديني طوال التاريخ الإسلامي) غير ممكنة التحقيق، وأن استمرار الدعوة إلى رد

(5) المقدمة، ص 712.

السياسة برمتها إلى الشرع، مرده إلى وعي شقي بالخلل القائم بين السلطة والشرعية.

منطق السياسة إذن عند ابن خلدون هو غير منطق الشريعة، وإلا ما كان «علم العمران» ممكناً (وقد أوضح ابن خلدون أن تأسيس هذا العلم على يديه يرجع أساساً إلى تميز حديثه عن العمران عن حديث كل من الفقهاء والفلاسفة. فالفقهاء يقيسون أحوال الاجتماع الإنساني بمقياس الشرع، والفلاسفة يتناولونه بمعيار الأخلاق).

من غير شك أن ابن خلدون قد حقق خطوة حاسمة من حيث التناول العلمي للاجتماع الإنساني. بيد أن العلمية عنده ليست رؤية شاملة تقدم التفسير النهائي لكل ما هو مجتمعي. فعالم العمران عالم طبيعي، أي موضوع «مشروع للعقل ومناهجه»، وقد تحدث فيه الخوارق والمعجزات من غير أن يكون ذلك ذريعة لوضع معقوليته موضع السؤال، ذلك أن «المعجزات لا تقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها»⁽⁶⁾. ومع ذلك فإن للإنسان غاية قصوى لا تدركها حكمة العقل، فعالم الغيب إذن حق كذلك.

إن الاختصار على طبائع العمران وحدها مبدأً وغايةً لتفسير أحوال الاجتماع ليس كافياً من وجهة نظر المسلم. فإغراق الدولة في الترف وما ينتج عنه من جور في السلطة ومضاعفة الضرائب، شيء طبيعي تفسره قوانين العمران، وبالتحديد قانون تطور الدولة.

(6) المقدمة، ص 708.

فالتبرير العلمي هنا مشروع، إذ أن العمران لا يكون علماً إلا إذا فسر بطبائعه كما هي. بيد أن التفسير العلمي للخلل لا يستتبع بالضرورة قبول الخلل، فالعلمية هنا لا تنفي واجب «الإصلاح».

في نظر المسلم لا يمكن أن يكون للإصلاح سوى معنى واحد: رد الدنيا إلى الدين. وما دامت الدعوة المحمدية هي في نظره آخر الرسالات، فإن الإصلاح وحده ممكن، أي رد دنياه إلى ما تأمر به النصوص المقدسة، وإلى ما تتعلق به ذاكرته من فترة سلفية مثال.

لكن، ما هو الإصلاح عند ابن خلدون؟! أو بالتحديد: كيف يتم إصلاح العمران؟ إن العمران الذي يستلزم الإصلاح هو العمران الفاسد، وهو عند ابن خلدون عمران الحضر حين تغرق طبقته الحاكمة في الترف، وهو عنده مآل طبيعي يدركه كل مجتمع حضري. إن ربط الترف بالفساد وبالجور ليس جديداً، فهو شائع في الفكر الإسلامي منذ أن أقام القرآن هذا الربط وندد به. ولكن ترديد فكرة متواترة شيء، وإدماجها في تنظيم معين شيء آخر. وهو ما حاوله ابن خلدون.

إصلاح فساد المجتمع الحضري لا يكون عنده إلا بواسطة قوة خارجية. وهنا دور البدو، لما أسلفناه من كونهم خارج مدار اقتصاد وسلطة المجتمع الحضري. ولأن استيلاءهم على سلطة الدولة التي أنهكها الترف يعني صعود سلطة جديدة لم تتطبع بعد بعوائد الترف، فإن هذا الصعود يقتزن عنده برد طريقة حياة أهل السلطة الناشئة - مؤقتاً - إلى مستوى الضروري. إن استغناء السلطة الجديدة

عن مطالب الترف يعني إمكان استغنائها عن الكثير من الجبايات والضرائب التي كانت قد فرضتها دولة الترف (وهكذا ، فقد اقترنت بدايات دول باختزال الضرائب والاقتصار على الضريبة الشرعية).

قد يجد ابن خلدون في تواريخ دول إسلامية ، خاصة الأموية والعباسية ، ودول بلدان المغرب ما يبرر هذه الأفكار. ولكن القصد هنا ليس فحص مدى ما تستند إليه هذه الأخيرة من توثيق تاريخي ، بمقدار ما هو محاولة تبين إطارها التصوري .

فعنده أن إصلاح العمران المتفسخ يتم من خارجه وبإسقاط سلطته. وكما أن كل سلطة تقوم باسم شرعية ما، فإن الخروج عليها يكون بدعوى فقدانها لهذه الشرعية. والشرعية في مجتمع إسلامي لا تكون إلا دينية. الجميع إذن: القائم على السلطة والطاعن فيها يرجعون إلى مرجع واحد: الإسلام «الحق». الكل يدعي الأمانة له ويحمل خصومه مسؤولية التحريف (الابتداع) وتفريق وحدة «الجماعة».

إن «الجماعة» مفهوم إسلامي أساسي ، بيد أنه لا ينبغي إغفال تاريخية نشأة وتداول مثل هذا المفهوم. لذا كل للطرف المنتصر أن يدعي دائماً تمثيله للجماعة ، وأن يخرج خصومه منها. كل سلطة إذن لا بد وأن تدعي أنها أمين للإسلام «الحق» ، وهذا أساس شرعيتها وهو بالضبط ما تنازعه فيها كل سلطة خارجة عليها.

تتعدد الأطراف المتنازعة في المجتمعات الإسلامية ، وتتغير عبر تاريخ هذه المجتمعات ، كما يتغير المحتوى الاجتماعي

لنزاعها. والتعبير عن هذا النزاع يرجع دائماً إلى مفاهيم دينية قد أصبحت ثابتة، لكن انطلاقاً من مواقع تختلف.

عند ابن خلدون أيضاً لا بد لكل سلطة من أن تستند على شرعية دينية، غير أن هو ما تدعيه أما ما يقع معه أن كل سلطة تجري بمنطق السلطة أولاً، وقد تحاول أن تكون سياسة شرعية، وهو ما يتعذر دائماً أن لم يكن من قبيل المستحيل. فالمشروع الأهم أن الشرعية الدينية عند ابن خلدون لا تكفي وحدها لإقامة السلطة، فلا بد من «الشوكة»، أي القوة السياسية الفعلية.

ما الذي يضع حداً لسلطة أصبحت تفتقد المشروعية؟ إذا كانت كل سلطة لا يمكن أن تكون سياستها سياسة شرعية وحسب، فإن هذه السلطة قد تبلغ درجة تفقد معها المشروعية أصلاً، وذلك حين تقوم على القمع السافر وحده لتحقيق مصالح طبقة السلطة، ويقترن ذلك عند ابن خلدون بمرحلة الترف في تطور الدولة. وهو يميز بين الترف وبين ازدهار الدولة الاقتصادية. فإذا كان هذا الازدهار يزيد من قوة الدولة، فإن الترف إنما هو إسراف في مظاهر البذخ لا يدعمه اقتصاد مزدهر، لأن الدولة، لكي تسد نفقاتها المتزايدة، تلجأ إلى مضاعفة الجباية، على أسواق كاسدة، فيشتد تدمير الرعايا، وثوراتهم، أي يشتد لجوء الدولة إلى الجيش والقبائل المُقَطَّعة لجلب الجباية بالعنف... كساد الأسواق، وفقدان الأمل في الإنتاج، واستنزاف الرعايا، كل ذلك يظهر للجميع أن السلطة القائمة ظالمة، وينعقد الرجاء بأن الظلم مؤذن بخراب دولة الترف الفاسدة، تماماً كالقرية الظالمة التي فسد مترفوها فحل بها الهلاك...

يكون الظرف إذن مهياً لترشيح سلطة بديل . وإذا التزمنا حدود التصور الخلدوني الذي يجعل تداول السلطة يجري داخل المجتمع القبلي والدولة التي يقيمها هذا المجتمع فإن هذه السلطة البديل لا بد من أن تنبثق من داخل المجتمع القبلي، أو تستند عليه. لا بد إذن لهذه السلطة البديل من عصبية أي من قوة قبلية، ولكن لا بد لها أيضاً من قوة معنوية. والملاحظ أن ابن خلدون يوسع من مدلول هذه القوة المعنوية، فلا يقتصره على الدعوة الدينية، ما دام يتحدث عن «الخلال»⁽⁷⁾ أي النفوذ المعنوي لبيت من بيوت البوادي أو لعصبية من عصبياتها. لذا، فإن صعود العصبية يعتمد على قوتها الفعلية، لكي يعتمد أيضاً على قوتها المعنوية، وهو ما يجعل الآمال تتعلق بما ستحققه من إصلاح خلقي عام. وقد تفلح عصبية ما في الإطاحة بدولة أنهكها الترف، وحينئذ، ما دامت نخبة هذه العصبية المنتصرة لم تتطبع بعد بعوائد الترف، فإن دولتها سوف تستغني في البداية عن الكثير من مظاهره، وهو ترف لم تكن تقتضيه طباع مترفة فحسب، بل إنه قد أصبح مظهراً ضرورياً للحفاظ على هيبة السلطة⁽⁸⁾. أما السلطة الجديدة، فهي تعتمد على قوتها الذاتية (عصبيتها) في إقرار دولتها، وما دامت لم تألف بعد عوائد الترف، فإن صعودها سوف يقترن عملياً برد حاجات أهل السلطة إلى الضروري، ريثما تندرج بدورها فيما يقتضيه مسلسل التحضر، وتطور السلطة...

مما تقدم نستطيع الآن أن نستخلص ما يلي :

(7) المقدمة، ص 444-447.

(8) المقدمة ص 692-693.

أولاً: إن التقابل العمران/ القفر الذي استخرجنا منه ما أقام عليه ابن خلدون من أفكار واستنتاجات نظرية، ليس تقابلاً مطلقاً، وإلا فسوف نردد ما اعتبره مؤرخو الفترة الاستعمارية «مفتاحاً» لفهم تاريخ بلدان المغرب وهم يجرون خطابهم بناء على التقابل البدو/الحضر. بل التناقض هو بين العمران والقفر وبتغير محتواه بالتاريخ. فالقفر مجال لصنف من البشر هم نقيض «جدلي» بالنسبة لمجتمع الحضر كسلطة مركزية ونمط في العيش والإنتاج. ولكونه نقيضاً، فهو المنوط به إصلاح عمران حضري فاسد. ولكن إصلاح هذا العمران لا يتم إذا استمر البدو يسلكون سلوكهم «الوحشي» أي إذا القيام بتخريب ما يرونه لا نفع فيه، وهذه حركة البدو العادية حين يغزون ويرتدون إلى قفارهم، بل يحصل التجاوز حين يشرعون هم أنفسهم في التحول عن المجتمع الوحشي.

ثانياً- الصفات الإيجابية التي يُضيفها ابن خلدون على بدو القفار، تأتي جميعها من كونهم الأقرب إلى «الفطرة». ولكن من وجهة نظر حضرية، ينعت ابن خلدون البدو نوعاً سلبية، تدور كلها حول هذه الصفة: الهدم. فهم يهدمون كل ما لا جدوى منه في نظرهم، من البناء إلى الدولة. ولكنه ينعتهم أيضاً بنعوت إيجابية ترتد جميعها إلى هذه الخاصية التي يتميزون بها كمجتمع وحشي: وهي أنهم الجماعة البشرية الأقرب إلى الطبيعة، أي هذه الطبيعة البشرية الأساس التي تكافئ عندهم «الإسلام الصافي» الذي هو «دين الفطرة». فبسبب الابتعاد عن هذه الفطرة اعتنق الناس ما لُقّن لهم من أديان وعقائد، فكانوا يهوداً ونصارى ومجوساً الخ... ولو

تركوا لفطرتهم الأولى لما كانوا سوى مسلمين^(٩). معنى ذلك عند ابن خلدون أن هؤلاء البدو، وهم الأقرب إلى الطبيعة، هم أيضاً الأقرب إلى تقبل «الإسلام الخالص»: هكذا تقبلوا الدعوة الإسلامية الأولى وهكذا هم أيضاً الأكثر استعداداً لتقبل دعوة «الإصلاح» التي تعني العودة إلى «إسلام الفطرة».

وكما يتفنن المجتمع الحضري في إنتاج ما يبعد عن «الفطرة»، فكذلك يتفنن علماؤه في ابتداع المذلة والخلاف وكل علم غير نافع ولا جدوى منه لفهم «الإسلام الخالص».

لذا فإن، نجاح حركة هؤلاء البدو في الاستيلاء على السلطة والذي يؤدي إلى إبطال الترف في المجتمع الحضري يقتزن أيضاً بإبطال كل العلوم والآراء والعقائد التي لا جدوى منها للدين، فتختزل العلوم والآراء والمذاهب، ويكون الاتجاه نحو التبسيط والتوحيد.

ثالثاً - الإصلاح الحقيقي لمجتمع فاسد (المجتمع الحضري المترف) لا يتأتى إلا بفضل قوة من خارجه. ولكن العلماء استمروا طوال التاريخ الإسلامي يدعون لأنفسهم هذه المهمة، باعتبار أنهم «ورثة الأنبياء»، وهم وإن كانوا لا يمارسون السلطة مباشرة فإن عليهم أن يراقبوها ويوجهوها طبقاً لما يروونه الإسلام الصحيح، وذلك بناء على واجب «النصيحة»، وهو واجب يلزمهم بالجمهور بها، كما يلزم أصحاب السلطة السياسية بالتماسها منهم. ولكن الأمور

(٩) هكذا مثلاً يفسرون الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة...».

سارت - وكان لا بد وأن تسير - على غير هذا النحو، ولو أن الجميع (أهل السلطة والعلماء) استمروا يتمسكون بشكلية ما، و«كأن» السلطة تسلك سياسة شرعية و«كأن» العلماء يلعبون دورهم لكي تظهر السلطة كذلك. ويستمر الجميع - وخاصة العلماء - يداولون الوهم. أما حقيقة السلطة فهي شيء آخر. ولعل سخرية ابن خلدون كانت أشد قساوة على هؤلاء العلماء «ورثة الأنبياء». طبعاً ما دام قد ورد حديث ينص على هذه الوراثة، فإن ابن خلدون يلجأ إلى ما اعتاده في مثل هذا المقام: أي قبول النص مع التأويل بما تقتضيه طبائع العمران. فبعد تقليب للمسألة، ينتهي إلى أن العلماء بما هم كذلك لا يمكن أن يغيروا من أمور السياسة شيئاً. فالرأي والعقيدة لكي يصبحوا سلطة لا بد لهما من قوة اجتماعية، أو عصبية كما يعبر ابن خلدون، وإلا فاقصى ما ينتهي إليه أمر هؤلاء العلماء هو أن تتزين بهم مجالس الملوك: «وربما يظن البعض (. . .) أن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح، وقد قال (ص) العلماء ورثة الأنبياء، فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه، وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية تقدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. . . .»⁽¹⁰⁾.

جد هام هذا الموقف الخلدوني وما يمكن أن يترتب عليه من نتائج أهمها إبطال وهم «النصيحة»، هذا الموقف الذي أراد من

(10) المقدمة، ص 574.

ورائه العلماء أن يكون لهم دور سياسي . فبناء على واجب النصيحة الشرعي الذي «ينبغي» أن يسلم لهم به أصحاب السلطة السياسية يتخذ علماء الإسلام موقعهم السياسي ، ليكونوا سياسةً بكيفية غير مباشرة ، أي يسوسون جماعة المسلمين عن طريق سلطة «عليها» أن تطلب منهم الشورى . أما وقائع الأمور فقد صارت على غير هذا النحو . فقد حرص أولو السلطة أن تكون لهم دائماً «شوراها» ، وإن ظل علماء المسلمين يتمسكون بهذا المبدأ تمسكاً نظرياً . ولعل ما يميز ابن خلدون عن هؤلاء جميعاً هو أنه يفكر من منظور مختلف تماماً . فالسياسة بما هي كذلك ، لها منطق غير منطق الشرع والواجب ، وللسلطة قوة تركز عليها لا يغير منها مجرد القول الشرعي ، وتغيير السياسة لا يكون إلا بمنطق السياسة . ولكي يكون القول الشرعي فعالاً لا بد له من قوة سياسية يركز عليها ، فيبقى أن الإصلاح (أو ما يعتقد أنه كذلك) يتم بمنطق السياسة ، وقد يتخذ له تعبيراً دينياً ، ولكن المرجع الأخير هو القوة الاجتماعية الفعلية فهي التي تُقيم السلطة ، وهي التي تغيّرها . فمفهوم الإصلاح عند ابن خلدون يعني إذن شيئاً مخالفاً تماماً لما استقر في أذهان العلماء وتداولوه عبر العصور .

رابعاً - القفر ، المكان الذي لا يكون قراراً ، أثر البشر فيه لا يبقى ، والتراث لا يستقر في المكان ، بل ينقله ويتناقله القوم معهم . الكلمة - من بين سائر العلامات - هي الأكثر حملاً لهذا التراث الذي لا يُقرأ في المكان ، بينما تراث الحضر يقرأ في البناء والمكتوب والصناعة . «يكتب» الحضر وجودهم في المكان فتكون

المدينة، والمدينة كيفية وجود الحضر في المكان والزمان: فهي كيفية وجودهم في المكان إذ «تُقرأ» في الموقع والتخطيط ومنطق توزيع المرافق؛ وفي الزمان فتتمثل في مراكز انتاج المعرفة والصنائع والسلطة. الكلمة تُقيد عند الحضر بالكتابة، والكتابة ضبط واختزال وسلطة، ولذا ارتبطت سلطة المدينة بالكتابة: ضبط الرعايا بواسطة السجل والأمر المكتوب. والمدينة مكان لانتاج وتراكم المعرفة - السلطة التي تستتبع حتى البوادي، باعتبار البوادي هي أيضاً تستهلك هذه المعرفة. وهنا أيضاً يبقى البدو الرحل - من بين سائر سكان البادية - هم الأبعد عن مداولة المعرفة المنتجة في المدينة والتي تتطلب الثبيت والتراكم بواسطة الكتاب والمدرسة. وحين يفلحون في تحقيق التجاوز والاستيلاء على السلطة، فإن ذلك يقترن في البداية برد المتراكم المعرفي الحضري إلى المبدأ المبسط الموحد، فتختزل المدارس والآراء والمذاهب، وكل ما اعتُبر أهواء وبدعاً وعلماً لا ينفع، وسبباً في الشقاق والضعف... ويكون الحنين دائماً إلى إسلام «صاف» في مستوى «الفطرة».

خامساً - كيف كان تصور ابن خلدون للعمران؟

من المعروف أن (ع م ر) ومشتقاته، ومنها العمران، مستعملة ومتداولة خاصة عند المفسرين والجغرافيين.

أما المفسرون فقد تناولوا ما ورد في القرآن من «استعمار» و«عمارة» ليربطوا ذلك بمعنى «الاستخلاف»، أي استخلاف الله الإنسان في الأرض، وما يلزمه هذا «الاستخلاف» من تعمير الأرض لما فيه صالح الناس وبما لا يحدث فيها «الفساد». ولا بد لكل

ذلك من سلطة «تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر». والسلطة الممثلة للشرع هي خير ما يحقق ما أَراده الله من حياة البشر على الأرض. فخير سلطة إذن لا بد وأن تكون دينية، أي إسلامية، وتبقى الخلافة خير نظام يحقق خير «استخلاف» للبشر على الأرض.

أما الجغرافيون فقد حددوا على الأرض ما هو قفر وما هو عمران ومساكنهما. ووصفوا مجال العمران الذي يشمل قسماً أوسع بكثير من دار الإسلام.

ابن خلدون اذن يجد نفسه أمام هذا المعطى الأساسي: وهو أن العمران البشري على العموم قلما ينتظم وفقاً للشرع. فالمجتمعات غير الإسلامية هي الغالبة، وحتى المجتمعات الإسلامية لا تطابق سياستها الشريعة. وحين حدث ذلك كان لظرف استثنائي لن يتكرر في التاريخ، أي في عهد الإسلام الأول. وكان لا بد للأمور من أن تتطور بعد ذلك لكي تتبع السلطة منطق السياسة أصلاً.

على هذا المعطى الأساسي يقيم ابن خلدون تصوره للعمران، وللعلم الذي ينبني عليه: فقد كان هذا العلم ممكناً لأنه تميز كتابات الفقهاء التي نظرت إليه بحسب ما ينبغي أن يكون عليه ديناً، أي تلك التي تحدثت عنه بمعيار السياسة الشرعية وكذا تميز هذا العلم عما ذهب إليه الفلاسفة الذين قاسوا الاجتماع البشري بمقياس الأخلاق الفلسفية.

وهنا لا بد من التنبيه إلى هذه المسألة: أن تصور ابن خلدون

للعمران قد تميز فعلاً عن التصور الاستخلافي ، وما ينبغي عليه من السياسة الشرعية ، ولكنه لم ينقطع عنه الإسهام الخلدوني هو في استقلالية تصور العمران كما هو واقع وتأسيس حديث عقلاني عنه ، ولكنها عقلانية في مجال محدد وليس من مقدورها أن تتجاوزه . وإلى جانب هيمنة المنظور الديني ، يتصور ابن خلدن عالماً لا يقوم عدم مسابرة للشرع مبرراً لعدم الحديث العلمي عنه .

ربما تكون التفرقة بين المعيارية والموضوعية ، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن ، تفرقة لاحقة سوف تتأكد في الفكر الغربي ، حين يحرص العلم الحديث على أن يتميز بمناهجه الوضعية عن كل معيارية . ومهما يكن ، فسيكون من الخلط قياس مدى علمية التصور الخلدوني بناء عليها والقول بأن المدرسة الاجتماعية الوضعية مثلاً أكثر علمية مما رآه ابن خلدون . . . وما أكثر ما خاض الباحثون العرب المحدثون في المقارنة بين علم العمران الخلدوني والسوسيولوجيا الوضعية .

والذي نريد أن نذكر به هو أن هذا الحديث الوضعي عن المجتمع كان ممكناً لأن المجتمع الذي وجد فيه قد فُصل بالفعل بحركة تاريخية عن النظام القديم وأسس التصورية الميتافيزيقية الدينية . فأصبح ممكناً الحديث الوضعي عن المجتمع ، أي الحديث الذي لا يسنده غيب ولا ميتافيزيقيا .

غير ذي موضوع الحكم على علمية التصور الخلدوني للعمران بالقياس إلى السوسيولوجيا الحديثة لأن خطابها ارتباط بحركة ومؤسسات المجتمع المدني الغربي والطبقة التي أقامته . وقد كانت

نشأة هذا العلم - كغيره من العلوم الانسانية - مقتدية بالعلوم الطبيعية وما حققته مناهجها من دقة علمية⁽¹¹⁾.

* * *

قد يقال ان علم الاجتماع لا ينبغي أن ينحصر بالضرورة في هذه السوسيولوجيا التي نشأت لوصف وتحليل المجتمع الذي خلقتة الثورة الصناعية، وارتبطت به قبل أن تتناول ميادين أخرى. هذا الاعتراف وجيه، ومعناه أن لا نقيس علم العمران الخلدوني على مقاس على هذه السوسيولوجيا التي تبلورت كعلم في القرن التاسع عشر الأوروبي، وارتبطت بمجتمع معين.

إن إدراك ابن خلدون للعمران، أو للاجتماع البشري كواقع قائم الذات، وموضوع مستقل لعلم هو إدراك لم يسبقه إليه غيره من المفكرين العرب أو الفرس أو اليونان، ممن اختلطت نظرتهن إلى المجتمع اما باعتبارات دينية أو أخلاقية، ويؤكد عن جدارة أنه الواضع الأول لهذا العلم الذي موضوعه الاجتماع الإنساني. هذا كله لا جدال فيه ويجعل ابن خلدون رائداً في هذا المجال بالذات.

لكن السؤال هو التالي: لماذا لم يتجه ابن خلدون بعلمه الجديد إلى الموضوع الطبيعي لهذا العلم، أي المجتمع، بل اتجه نحو التاريخ ليرى أن هذا هو الميدان الذي يصلح لكي يطبق عليه علمه المكتشف؟ ذلك أن ابن خلدون، وبعد أن اكتشف علمه الجديد، تساءل عن الميدان الذي سيصلح لكي يطبق عليه هذا

(11) ناقشنا هذه المسائل في خاتمة كتابنا الخطاب التاريخي.

العلم، فكان جوابه أن هذا الميدان هو التاريخ، وليس المجتمع، أي الموضوع الطبيعي لعلمه المكتشف، وهذا هو ما يثير الاستغراب.

إننا أمام حالة نادرة في تاريخ الفكر العلمي: حالة يسبق فيها التصور موضوعه، وكأننا أمام تصور يبحث له عن موضوع، أمام علم يبحث له عن تطبيق. هل لأن «المجتمع» موضوع العلم الخلدوني، كان عليه أن يستقل تاريخياً عن روابطه التقليدية، لكي يتجلى أمام فكر ابن خلدون كموضوع طبيعي لعلمه الجديد، بدل أن يتجه إلى التاريخ ليرى فيه الميدان التطبيقي بهذا العلم؟ لنحاول توضيح هذا الإشكال.

العمران الخلدوني: إشكالية «التطبيق»

هناك مسألة تدعو إلى الاستغراب عند ابن خلدون. فهو من جهة يؤكد أنه اكتشف شيئاً لم يسبق إليه: اكتشف أن المجتمع («الاجتماع الإنساني»، أو «العمران» حسب مصطلحه) حقيقة موضوعية، ذات منطق مستقل عن الأحكام المعيارية، سواء كانت أحكاماً أخلاقية فلسفية أو أحكاماً دينية، وأن لهذا المجتمع «أحوالاً» (ظواهر) هي من الضبط والمعقولة ما من شأنه أن يؤدي إلى تأسيس علم خاص به كمجتمع. هذا العلم هو الذي يؤكد ابن خلدون أنه مبتكره، وأن السابقين عليه سواء من اليونان أو من الإسلاميين لم يسبقوه إليه، (وإن كان لا يعطي اسماً لعلمه هذا، بالرغم من أن شارحي ابن خلدون سموه «علم العمران»).

كان ابن خلدون إذن واعياً تمام الوعي بأنه أول من أدرك أن المجتمع البشري له «عوارض ذاتية»: أي ظواهر موضوعية، وله «طبائع» أي قوانين، وأن كل هذا من شأنه أن يؤسس عليه علم مستقل موضوعه «الاجتماع الإنساني»، وأنه واضح لبنة هذا العلم.

ولكن ابن خلدون، وهنا موضع الاستغراب، حين يتساءل عن فائدة هذا العلم (أو قل تطبيقاته الممكنة) فإن ذهنه لم يتجه إلى المجتمع - أي إلى الموضوع الطبيعي لهذا العلم - بل إلى التاريخ، إذ رأى أن فائدة علمه المكتشف إنما هي في تصحيح الأخبار.

وهنا المسألة.

لماذا لم يتجه ذهن ابن خلدون - وقد اكتشف علمه الاجتماعي - إلى المجتمع نفسه، أي إلى الموضوع الحقيقي لعلمه المبتكر، فيبحث فيه عن الفائدة العملية لهذا العلم، بل اتجه إلى التاريخ، ليجعل فائدة علمه في فحص صحة الأخبار التاريخية، أو كما يقول «إنما ثمرته [أي علمه الجديد] في الأخبار فقط [ونبرز فقط هذه]، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة». كيف نفسر هذه المفارقة: كون البحث في مسائل المجتمع له في حد ذاته - وكما يقول أعلاه - قيمة علمية، إلا أنه لم يذهب إلى أبعد، فيرى التطبيق الطبيعي لعلمه الاجتماعي في المجتمع نفسه، بل رآه في تصحيح أخبار التاريخ، وهي فائدة «ضعيفة» حسب تعبيره.

لماذا لم يتصور ابن خلدون أن الاستعمال الطبيعي لعلمه

الاجتماعي هو في المجتمع نفسه، كما استعملت السوسولوجيا منذ تأسيسها في القرن الماضي في معرفة ومحاولة ضبط وقائع المجتمع؟

يبدو لنا أن هذا السؤال أساسي، وأن الإجابة عليه من شأنها أن تساهم في حسم هذا الجدل الذي طال حول ما إذا كان ابن خلدون هو الواضع الحقيقي لعلم الاجتماع.

إن الفصل في هذه المسألة لا ينبغي أن يتوقف على مدى إدراك صاحب المقدمة لحقيقة المجتمع كواقع موضوعي، فلا جدال في أنه كان مدركاً تمام الإدراك لذلك، والمفهوم الذي كونه عن المجتمع يبين ذلك بوضوح، كما أن البت في كون ابن خلدون هو الواضع لعلم الاجتماع لا يكفي فيه القول بأنه قد دعا فعلاً إلى ضرورة قيام علم خاص جديد موضوعه «الاجتماع الإنساني»، وأنه أكد أن علمه هذا مُستوفٍ للشروط المطلوبة في أي علم حقيقي بهذا الاسم، وأنه في هذا كله كان أول من نبه إلى أن «المجتمع» له موضوعيته وقوانينه مما يقتضي قيام علم خاص بالاجتماع الإنساني قطع صاحب المقدمة بأنه مبتكره، لم يسبقه إلى ذلك لا اليونان ولا الإسلاميون.

هذا كله واضح من قراءة الصفحات الأولى من المقدمة وقد وقف عندها الكثيرون ممن كتبوا عن ابن خلدون ليؤكدوا أنه الواضع الحقيقي لعلم الاجتماع، قبل أصحاب السوسولوجيا في القرن الماضي - ولا سبيل إلى تعداد الكتابات التي قطع أصحابها بهذا الحكم.

لكن . . لا يكفي أن يقف دارسو ابن خلدون عند كونه قد أدرك أن للاجتماع الإنساني موضوعيته وقوانينه، وأنه أول من تنبه إلى ضرورة قيام علم متميز يكون موضوعه هو هذا «الاجتماع الإنساني»، ليخلصوا إلى حكمهم المعتاد: وهو أن علم العمران الخلدوني هو السوسولوجيا. ذلك أن السؤال يبقى: لماذا حين بحث ابن خلدون عن تطبيق هذا العلم، لم يتجه ذهنه إلى موضوعه الحقيقي، أي المجتمع، بل اتجه إلى التاريخ؟

نطرح السؤال، ونعتبره أساساً في تحديد هوية العلم الخلدوني.

وقبل أن نقدم جواباً، لنبدأ من البداية التي بدأ منها ابن خلدون نفسه.

* * *

وبالبدية كما هو معلوم هي نقده للخطاب التاريخي التقليدي نقداً أوصله إلى فصل الخبر عن الاجتماع الإنساني وتاريخه عن سنده المعياري الديني، وجعله موضوعاً مستقلاً للنظر العلمي العقلي.

قامت منهجية ابن خلدون التاريخية على رد التاريخ إلى المجتمع. ولهذا الرد دلالة العميقة فيما يتعلق بتصور التاريخ، فكرة وعلماً.

فقد قام التاريخ الإسلامي على خبر عن حدث رئيس: وهو القول والفعل النبويان في محيطهما المباشر. وإذا كان التاريخ

التقليدي حَدَّثِيًا، قبل أن تتجه به المناهج الحديثة اتجاهات أخرى، فالأخرى أن يكون التاريخ الإسلامي كذلك، لأنه مؤسس على «حدث» أساس، هو الرسالة المحمدية، وهو «حدث» مقدس جاء ليدشن تاريخ الأمة.

ولكن، كيف يمكن لحدث مقدس أن يَدشن تاريخ المسلمين، وهو تاريخ عادي كأي تاريخ؟ اعتبر المسلمون، ومن قديم أن تاريخهم، المقدس والعادي، قد توافقا أبان فترة الإسلام الأولى، لكنهما لم يلبثا أن انفصلا. ولكن المسلمين لم ينسوا ماضيهم المقدس، فهو حاضر في ضميرهم حضور المعيار والعبرة. يتذكرونه ليقسوا عليه تاريخهم العادي، بل يلجأون أيضاً إلى التذكير به لغرض النقد السياسي والاجتماعي. فما من دعوى لنقد أحوال المجتمع أو أحوال السياسة، إلا وكان المعيار هو الفترة المقدسة. وكذلك ما من صاحب سلطة إلا ويدعي أن مرجعه هو هذه الفترة الأولى.

وحتى حين شرع المؤرخون يدونون تاريخ المسلمين العادي، بقيت الفترة المقدسة الأولى مُثَبِّتة بمنهج ونبرة مختلفين، حتى حين توضع في سرد واحد مع التاريخ العادي. وبقيت هذه الفترة ماثلة لا للذكرى والاعتبار فحسب، بل كمحدد لمفهوم التاريخ: فقد استمر المؤرخون يعرفون التاريخ بأنه علم «الأخبار والآثار»، كما لو أن موضوع التاريخ الإسلامي ظل كما كان في بدايته، أي أخبار الرسول أساساً. لم يكن المؤرخون الإسلاميون طبعاً بغافلين عن التطور الذي حصل لصناعتهم، من حيث المجال، ومن حيث

المنهج ، الذي لم يعد يقتصر على «الإسناد» أي إيراد «الخبر»
مسلسلاً برواية صحتها موقوفة على عدالة روايتها .

غاية ما في الأمر أن قصد المؤرخين من «تجميد» مفهوم
التاريخ ومنهجه عند فترته الأولى ، فترة التاريخ المقدس ، هو
الإعلاء من شأن صناعتهم ، فهم حين يعرفون التاريخ بأنه علم
«الأخبار والآثار» فلربما هم يخلطون عن عمد بين الأخبار العادية
و«الأخبار» المقدسة (أي بين التاريخين العادي والمقدس) ؛ وحين
استمروا يجعلون «الإسناد» هو منهج التاريخ ، حتى بعد أن ترك
المؤرخون هذا المنهج ، فلكي يضعوا علمهم في مستوى علم
الحديث ، للإعلاء من مرتبة علمهم التاريخي ، وفي كلتا الحالتين
كان هناك خلط مقصود بين التاريخين ، العادي والمقدس .

* * *

وهنا سيقوم ابن خلدون بإنجاز فصل منهجي للتاريخ عن مجال
المقدس . وتلك كانت دلالاته نقده الحاسم لمنهج «الإسناد» ،
واستبعاده - ليس فقط على مستوى الصناعة ، أي كتابة التاريخ ، فقد
فعل المؤرخون ذلك قبله بزمان طويل - بل وعلى مستوى النظرية
أيضاً .

لقد رد ابن خلدون - نظرياً - التاريخ إلى المجتمع ، وهذا
مدلول هذا التعريف الذي يعطيه للتاريخ : «حقيقة التاريخ أنه خبر
عن الاجتماع الإنساني»⁽¹²⁾ .

(12) المقدمة ، دار الكتاب اللبناني بيروت ، 1967 ، ص 57 .

هنا رد تاريخ البشر إلى البشر. وليس معنى ذلك طبعاً أن ابن خلدون يلغي أفق الغيب وعالم الغايات الدينية من ضمير الإنسان، وإلا فَقَدْ هذا الأخير المعنى من وجوده، وهو ما يسميه القرآن بـ «العبث».

لكن للاجتماع الإنساني أيضاً منطقة وقوانينه يؤسّس عليها علم له من الشرعية العلمية ما لأي علم حقيقي بهذا الاسم.

مَنْ هو المستهدف بهذا الفصل المنهجي - في التناول العلمي - لعالم العمران (أو الاجتماع الإنساني) عن عالم الغايات؟ إنه الفيلسوف المثالي الناظر بمعيّار المثل الأخلاقية الميتافيزيقية إلى المجتمع، ولكن المستهدف بالأساس هو الفقيه.

فالفيلسوف المذكور ينظر إلى أمور «المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة»⁽¹³⁾. بيد أن حديث الفيلسوف الإسلامي المقتدي بفلاسفة اليونان عن «السياسة المدنية» لم يكن مفهوماً ولا مستساغاً في المجتمع الإسلامي. ولذا انقلبَ عنده «المدينة السياسية» (البوليس اليونانية) إلى صورة ذهنية مجردة لـ «مدينة فاضلة» هي أشبه ما تكون بالرباط الروحي لأفراد يتعالون ويستعلون بعالمهم الفلسفي عن المجتمع وواقع السياسة فيه: «وما تسمعه عن السياسة المدنية - يقول ابن خلدون - إنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقهِ حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمون المجتمع الذي

(13) المقدمة، ص 62.

يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية، وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك؛ وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع⁽¹⁴⁾. سياسة المدينة اليونانية آلت عند الإسلاميين إذن إلى مدينة فاضلة أشبه برابطة المتصوفة. وهو مآل «منتظر ما دام الذي وصل من حديث فلاسفة اليونان عن «السياسة» قد وصل إلى الإسلاميين مدخولاً بنحْلٍ كثير. ثم انهم لم يكونوا على إلمام لا بتاريخ المدن اليونانية، ولا بنظمها السياسية.

ولذا سهل على ابن خلدون أن يستبعد المفهوم «اليوناني» للسياسة بعد أن فهمه على أنه من قبيل الدعوة الأخلاقية المثالية.

وهو ما لم يكن من السهل أن يفعله مع الفقيه، فيستبعد خطاب هذا الأخير عن المجتمع، كما استبعد خطاب الفيلسوف صاحب «المدينة الفاضلة».

يستمد خطاب الفقيه شرعيته من أن دنيا المسلمين لا بد وأن تساس بالدين. قد تبدو قيمٌ تواضع عليها البشر معقولةً في ذاتها، وقد تحقق نظمهم المصلحة الاجتماعية والعدل السياسي. إلا أنها في نظر الفقيه فاسدة «الأصل». إذ «الأصل» في وجود الإنسان أنه مخلوق لغاية تتجاوز دنياه، وإلا كان وجوده كما يقول القرآن عبثاً.

طبعاً، سلم مفكرو الإسلام ومن قديم (أو على الأقل هكذا

(14) المقدمة، ص 450.

اعتقدوا) بأن هناك أمماً أقامت نظامها على غير أساس من الدين، وسموا هذا النظام بـ «السياسة الإصطلاحية» تارة، و«السياسة العقلية» تارة أخرى. وقالوا ان قدماء الفرس واليونان حققوا ذلك (ولو أن مفكري الإسلام لم يكونوا يعرفون شيئاً يستحق الذكر عن هذه النظم، وإنما كُونوا صورة خيالية مبهمة عنها، أو بعبارة أخرى: استعاضوا عن المعرفة الحقيقية بهذه النظم بهذا الحكم العام عنها بأنها كانت «سياسية عقلية»).

هذه «السياسة العقلية» قد تُحَقِّق في نظرهم شرط العدل، فتكون مستوفيةً لشرط «الصلاح»، وهو نفسه المقصد العام للشريعة الإسلامية. ومع ذلك، فهي عندهم منسوخة بالإسلام الذي يُرجع أمور الناس جميعها إلى الله.

* * *

وهذا أيضاً نجده عند ابن خلدون، فالمعيار الشرعي الديني هو الفاصل في التمييز بين نظم الحكم. فما يسميه تارة «السياسة العقلية» وتارة «الملك السياسي [الذي] هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار...»، لا يغني عن «الخلافة [التي] هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة»⁽¹⁵⁾.

لكن نظام الخلافة هذا قد انتهى أمره عند ابن خلدون، ليس

(15) المقدمة، ص 338.

فقط لابتعاد زمان الرحي؁ وإنما أيضاً لانتفاء شرط تاريخي لقيامه وهو انقراض العصية العربية.

لا يعنينا هنا أن نتابع ابن خلدون في مسائله المعروفة هذه؁ وإنما يكفي أن نسجل أنه هو أيضاً لم يتصور صلاح حكم إلا إذا قام على الشرعية الإسلامية.

معنى ذلك أنه لم يستخلص نتيجة متوقعة من تصوره لاستقلال العمران؁ موضوعاً وقوانين. فهو يفسر موضوعية العمران؁ وانتظام قوانينه؁ بكونه متأصلاً في العالم الطبيعي. وهنا يتبادر إلى الذهن تصور فلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي - سواء منهم فلاسفة الأنوار أو الفريوقراطيين - للعلاقة التي تربط المجتمع الإنساني بالطبيعة. فكان نظام الطبيعة وحكمتها هادياً لهم في الكيفية التي ينبغي أن يبنى عليها المجتمع. وقد أدى بهم ذلك إلى تصور نظام للمجتمع وللدولة غير مؤسس على مبادئ الدين وغاياته.

ابن خلدون تصور أيضاً المجتمع الإنساني متأصلاً في العالم الطبيعي؁ وتحدث عن طبائعه وقوانينه. إلا أن كل أفكاره المتميزة عن المجتمع لم تؤد به إلى نتائجها المتوقعة: وهي تصور نظام اجتماعي وسياسي يستمد شرعيته من قيم إنسية واجتماعية؁ مثل «المصلحة» و«الحق»؁ و«العدالة»؁ كقيم يحدد مضمانيها البشر أنفسهم.

ابن خلدون - مثل الطرطوشي وغيره - تصور إمكان قيام نظم اجتماعية سياسية غير دينية الأساس (أو كما يقال اليوم «علمانية»)؁ مستوفية - مع ذلك - شروط حفظ المصالح. إلا أنه حين يذكرها ما

يلبث أن يقيسها بمقياس «الاستخلاف» الإسلامي، أي أن البشر مجرد مستخلفين لله على الأرض، ومهما أقاموا من نظم في الاجتماع والسياسة فهي نظم بتراء، ما دامت مجردة من الغاية الدينية.

* * *

ما كان لابن خلدون ولا لغيره من الإسلاميين أن يذهب أبعد، أي أن يتصور شرعية غير الشرعية الإسلامية فيما ينبغي أن يكون عليه النظام الاجتماعي - السياسي الصحيح. والتفسير واضح: فهذه «السياسة العقلية» التي تحدث عنها هو وغيره من المفكرين الإسلاميين القدماء، كانت عندهم مجرد تخيل لما عسى أن يكون الفرس واليونان قد أقاموا عليه سياستهم، وأن الفلاسفة وأهل الرأي في هاتين الأمتين قد وضعوا وضعاً قوانين بلغوا بها إلى حفظ «المصالح»، وتحقيق «العدل والإنصاف»، ولم يكن المفكرون الإسلاميون القدماء مُلمِّين بالتاريخ الحقيقي لهذه النظم، وإنما كَوَّنوا عنها صورة متخيَّلة قامت مقام المعرفة الحقيقية بها.

وشيء آخر: هناك فرق جوهري بين المفكرين الإسلاميين القديم والحديث وهما يتحدثان عن نظم الغير التي نعتها بالعقلية: وهي أن المفكر الإسلامي الحديث لم يكن يصدر - شأن سلفه القديم - عن مجرد تخيل وهمي - لهذه النظم، دون معاينة لها في الواقع الفعلي. كلاهما يقوم بمقارنة، ولكن بالنسبة للمفكر الإسلامي القديم، كان الطرف الآخر غائباً عن المعاينة، مستعاضاً عنه بصورة خيالية مصطنعة.

فرق بين المفكر الإسلامي القديم الذي رُكِّب صورة متخيَّلة عما سماه بالسياسة العقلية، واستعملها في إقامة مقارنة ناقصة بين طرفين: طرف إسلامي حاضر حضوراً نظرياً وواقعياً معاً، أي كأصول شرعية نظرية وكواقع سياسي، في حين أن الطرف الآخر في المقارنة، أي هذه «السياسة العقلية» التي قال أنها كانت لليونان وللفرس، لم يكن حاضراً لديه منها إلا هذه الصورة المصطنعة المتخيَّلة. فرق بين هذا المفكر الإسلامي القديم وبين دعاة الإصلاح الإسلاميين المحدثين الذين أداروا دعواهم على مقارنة حاضرة الطرفين، وكان الطرف الآخر في المقارنة هو نظام الدولة الحديثة، ليس كمبادئ ومفاهيم فقط، وإنما أيضاً كجهاز تنظيمي للمجتمع، ابتداء من جهاز الإدارة الاستعماري الذي تغلغل في بلدانهم بأوسع وأعمق مما كان عليه جهاز السلطة التقليدي.



لذا، ظل ابن خلدون كغيره من المفكرين الإسلاميين يُعلي من القيمة المعيارية للسياسة التي تكون وفقاً للشرعية، لأنها سياسة الدنيا بالدين، ويفصل مع ذلك عن نظريته الموضوعية إلى المجتمع، وهي نظرة متميزة فعلاً عما نجده عند بقية المفكرين الإسلاميين.

وهكذا لم ينتج عن نظريته الموضوعية إلى المجتمع تفكير سياسي مكافئ لها، يدعو إلى إعادة النظر في نظام المجتمع وأسس السياسة بمنطق لا يستمد معياره مما وراء منطق المجتمع نفسه.

والتفسير المحتمل هو أن مجتمع ابن خلدون نفسه لم تستقل روابطه فعلياً عن قيمها التي تلحق الدنيا بالدين. وإذا كان التفكير النظري في أسس المجتمع الإنساني يُذكر عادة بشيئين: الأصل في وجود المجتمع (أو إيجاده)، والغاية من هذا الوجود (أو الإيجاد)، فإن ذهن المفكر الإسلامي يتجه فيما يتعلق بهذا «الأصل» وهذه «الغاية إلى مفهوم» «الاستخلاف». فالناس مجرد «مستخلفين» من الله في الأرض عليهم أن يدبروا عمارتها وفقاً لامره وشرعه، وإلا كان مجتمعهم فاسداً. فكل مجتمع إذن لا بد وأن يكون أساسه القيمي دينياً، وكل سياسة لا بد وأن تبرّر بالدين.

وهكذا فعند المفكر الإسلامي لا ينفصل تصويره عن أصل المجتمع عن تصويره لخلقه. أي لا بد أن يبدأ من معطى، وهو الرواية القرآنية للخلق، ومفهوم «الاستخلاف» المبني عليها، والذي حددته مجموعة من الآيات المعروفة. فليس لمجتمع إذن أن يتنكر لـ «أصله» أي لـ «خلقه»، ولا للغاية القصوى التي من أجلها خلق الإنسان ومجتمعه، أي الآخرة. فالآخرة هي المعيار الأقصى لكل قيمة.

لم يكن أمام ابن خلدون إذن مجتمع استقل بمؤسساته وقيمه كمجتمع مدني، ولذا لم يتجه تفكيره الاجتماعي إليه، على نحو إصلاحي، أو تطبيقي. ولم يكن أمامه شاهد حاضر من تنظيم اجتماعي وسياسي مدني، شأن مفكري الإصلاح السياسي الإسلامي المحدثين. بل إن ما سماه هو وغيره من الإسلاميين القدماء «سياسة عقلية» كان صياغة متخيلة قامت مقام أصل مفقود.

لذا ظل مفكرو الإصلاح الإسلاميون القدماء يدورون حول مفهوم «الاستخلاف» فلا يتصورون دنيا منفصلة عن الآخرة، ولا سياسة صالحة مستقلة عن الدين، ولا إمكان قيام نظام اجتماعي تعتمد شرعيته على إرادة جماعية بشرية، يستمد منها القانون قوته والقيم فعاليتها.

لم يتميز ابن خلدون عن هؤلاء من حيث التصور المعياري للسياسة. فنظام الخلافة ظل عنده النظام الأمثل للمسلمين، وبالتالي للبشر جميعاً، ولكنه يقطع أيضاً بأن هذا النظام كان وانتهى، ويستبعد عودته لأن شرطه التاريخي لن يتكرر.

الممكن إسلامياً هو «السياسة الشرعية»، أي نظام لا يطابق الشرع تمام المطابقة، ولكنه لا ينفصل عنه أيضاً. طبعاً نحن لا نجد عند ابن خلدون دعوة إلى مثل هذه «السياسة الشرعية» أو إلى غيرها؛ هو يلاحظ فحسب أنها وحدها السياسة الممكنة في مجتمع إسلامي، بعد أن ذهبت الخلافة واستقرت السلطة القائمة على منطق ومقتضيات السياسة، فعلى هذه السلطة أن تحافظ بقدر الإمكان على نوع من الشرعية الدينية.



معنى هذا أن ابن خلدون لم يبلور تصوراً للسياسة منسجماً مع تصور للاستقلال الموضوعي للاجتماع الإنساني. وبتعبير آخر: لم يؤد إدراك ابن خلدون الواضح لموضوعية الواقع الاجتماعي، وتكيف مجتمعات البشر بأنماط المعاش، وتاريخية مؤسسات مجتمعية يعطي

أمثلة لها (كالحسبة، والقضاء، والتعليم...) لم يؤد إدراك هذا كله إلى اعتباره معطى من الممكن أن يؤسس عليه منطق في الإصلاح السياسي مختلف عما عهد عند دعاة الإصلاح التقليدي الذين نظروا دائماً إلى السياسة بمعيار الشريعة وحدها.

لم يسفر إذن منطق ابن خلدون الاجتماعي عن تصور جديد لإعادة بناء المجتمع والسياسة. وكأننا أمام منطق لم يخلص إلى نتائجها الطبيعية. فإذا كان الاجتماع الإنساني واقعاً موضوعياً، يؤسس عليه علم له قيمته كعلم، وله شرعيته العلمية، فلماذا لم يستعمل هذا العلم الاجتماعي في إصلاح المجتمع نفسه، ابتداء من النقد الاجتماعي والسياسي؟

أو بسؤال آخر: لماذا لم يتصور ابن خلدون أن خصوصية علمه الاجتماعي الجديد - ما دام قد أكد على قيمته وشرعيته كعلم - من شأنها أن تكون علماء مختصين في الاجتماع الإنساني، متميزين عن الفقهاء، بحيث يكون لمنهجهم العلمي في النظر إلى المجتمع والسياسة قيمته المعترف بها؟ لماذا لم يتصور ابن خلدون أن عالم الاجتماع الإنساني أخرى بأن تكون له السلطة العلمية حين يتعلق الأمر بالخطاب عن المجتمع؟ لماذا ظل الفقيه وحده هو الذي يحتكر مجال النقد الاجتماعي والسياسي، والدعوة إلى الإصلاح؟

نسأل هذا السؤال لأن ابن خلدون قد نقد بالفعل نقداً لازعاً وعميقاً خطاب الفقيه عن المجتمع والسياسة، وهو نقد انتهى به إلى استبعاد هذا الخطاب تماماً من مجاليهما. فلماذا إذن لم ينته بنقده هذا إلى إحلال السلطة العلمية للعالم بال عمران بدل سلطة الفقيه

الذي اعتبره أبعد الناس عن العلم بالاجتماع والسياسة الحقيقين؟ ولتتضح هذه المسألة لنذكر بما يقوله ابن خلدون في فصل من أعمق فصول المقدمة من أن «العلماء [أو الفقهاء] من بين البشر أبعد الناس عن السياسة»^(١٦).

هذا الفصل يقوم على مقابلة واقع السياسة والمجتمع بما قد رسخ في ذهن الفقيه من أحكام عامة يقيس عليها قياساً تعسفياً متغيرات الاجتماع والسياسة. فهؤلاء الفقهاء يحفظون «أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص، ولا جيل، ولا أمة، ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات». وهو تطبيق لا يأخذ بمنطق الواقع، وإنما يرد هذا الواقع إلى عموميات لا تتعلق به ضرورة، وذلك وفقاً لقياس الفقهاء المعروف، حين «يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى المطابقة». فهو بحث ونظر في نصوص مسلمً بسلطانها. يقيس عليها ذهن الفقيه أحوال المجتمع والسياسة، مهما كانت وتغيرت. فالنص المحفوظ في الذهن سابق على الواقع، متحكم فيه، أو كما يقول ابن خلدون: «وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن». فالمجتمع ليس مصدراً للعلم، بل إن العلم هو «المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة،

(١٦) المقدمة، ص ١٠٤٥-١٠٤٧.

فُتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية». الفقهاء لا يعرفون سوى الأحكام النصية الأمرة المجردة» لا يعرفون سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية، «أي خفية على الفقيه لأنها لا تطابق بالضرورة ما بذهنه، ولأنه يُجري عليها قياسه المعتاد الذي لا يرى في أمور المجتمع والسياسة إلا ما يمكن اعتباره فروعاً يقيسها على أصوله النصية، في حين أن أصول الاجتماع وقواعد السياسة ليست هي الأصول والقواعد التي يحفظها الفقيه. فعلم السياسة إذن لا يمكن أن يكون فرعاً لعلم الفقه: «ولعل أن يكون فيها [السياسة] ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول [الفقيه] تطبيقه عليها». وهكذا فإن الفقهاء «لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام، وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم، ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً».



والنتيجة؟ أن النتيجة المنطقية لهذا القول الخلدوني العميق والجريء معاً، هو نزع القيمة العلمية عن خطاب الفقيه عن المجتمع. والفقيه هنا يمكن أن يكون كل واحد يقطع بالأسبقية المطلقة للنص المأثور على ما عليه المجتمع وما يصير إليه.

إننا نعجب بجرأة النقد الخلدوني للعلم الذي كونه الفقهاء عن المجتمع، وللمنهج الذي أقاموا عليه علمهم هذا، وهو القياس، قياس قضايا المجتمع على النصوص المأثورة.

إن النتيجة المنطقية لهذا النقد الخلدوني هي ضرورة سلطة العالم الاجتماعي بدل سلطة الفقيه حين يتعلق الأمر بالخطاب العلمي عن المجتمع.

هذه نتيجة بديهية يؤدي إليها النقد الخلدوني . ولكن، لماذا لم يعمل ابن خلدون نفسه على إقرار سلطته العلمية المستمدة من مصداقية علمه الاجتماعي؟ لماذا - وهو يطعن في القيمة العلمية والعملية لعلم الفقيه بالمجتمع، والذي هو في نهاية الأمر مجموعة أحكام شرعية على هذا المجتمع - لم يدفع بمنطقه إلى نهايته، فيستعمل علمه الاجتماعي الجديد في النقد الاجتماعي والسياسي، وفي تقديم تصور لإصلاح اجتماعي يستمد شرعيته من المعرفة الاجتماعية الجديدة، وليس من مجرد الشرعية الدينية التي يقوم عليها خطاب الفقهاء؟

إن ابن خلدون وهو يكتشف علمه الجديد يُهيب باللاحقين أن يستأنفوا ما بدأ، وأن يكملوا تحديد هوية العلم الجديد. هو ينتظر منهم إكمالاً ابستمولوجياً، وتحديد هوية العلم الجديد على المستوى المعرفي المحض، دون أن نجد عنده أية إشارة إلى أن تحديد هوية علمه الجديد هذا يمكن أن تتم أيضاً بالممارسة السوسيولوجية نفسها، أي أن هذا العلم الاجتماعي تتحدد هويته بالبحث الاجتماعي نفسه.

* * *

قيل ان ابن خلدون لم يكن له عقب فيما افتتحه من تفكير جديد في المجتمع . وقيل في تفسير ذلك ان الرجل قد ظهر

والثقافة العربية على مشارف الركود. وربما يرجع التفسير في نظرنا، إلى غياب شرط موضوعي لنشأة وتطور العلم الاجتماعي، وهو المجتمع المدني نفسه الذي استقل فيه القانون عن الشرع الديني، وتأسس فيه نظام العلاقات بناء على قيم إنسية تعاقدية، وتطور فيه نظام الإنتاج تطوراً دعي إلى تنظيمه تنظيماً عقلانياً، وتعميم هذا الضبط على مؤسسات الدولة ونظام المجتمع، وظهور علوم تسعى إلى معرفة وضبط هذا المجتمع المدني مثل علوم السياسة، والقانون، والاقتصاد السياسي، والاجتماع.

إننا أمام مثال نادر لمفكر أدرك على مستوى التصور ما لم يدركه أحد قبله: وهو استقلالية الموضوع الاجتماعي. إلا أن اكتشافه هذا ظل مبتوراً؛ فمجتمع ابن خلدون لم يكن قد استقل استقلالاً ذاتياً عن نظامه التقليدي الذي كان لا يزال يجد في الخطاب الديني المعبر الشامل عن نظام القيم والعلاقات فيه. لم يكن «الشيء» الاجتماعي قد استقل استقلالاً ذاتياً لكي يوجد الخطاب الموضوعي عنه. وحتى حين أوجد ابن خلدون مثل هذا الخطاب، فإنه لم يفكر بأن يتجه به نحو موضوعه الطبيعي، أي المجتمع نفسه بل اتجه به إلى التاريخ. لم يستعمل ابن خلدون علمه الجديد في إعادة التفكير في المجتمع - التقليدي - القائم، وفي تصور تنظيمه أو إعادة تنظيمه بناء على معطيات المعرفة الاجتماعية الجديدة.

الفصل الثالث

ملاحظات حول مفهوم «المجتمع» في الفكر العربي الحديث

المفهوم الغائب :

يصاغ «المفهوم» ليكون المرجع الموجّد لمعان متعددة، تتداول ألفاظ كثيرة يشترك كل لفظ مع شبيهه في جانب من المعنى، ويختلف عنه في جوانب أخرى، فيأتي «اللفظ - المفهوم» ليصبح هو الدالّ المبتدأ به في إصدار المعنى وتوحيده. وهكذا تتولد المفاهيم داخل ثقافة ما لتعكس الصور الأساسية التي تقيم بها هذه الثقافة علاقاتها مع الواقع، أو إذا تعلق الأمر بالإنتاج العلمي البحث تنشئ عليها العلوم تصوراتها لموضوعها وطرقها المعرفية.

لنورد مثالين لصياغة هذين النوعين من المفاهيم (تلك التي تخص تصورات ثقافية ما لعلاقاتها بالواقع، وتلك التي ترجع إلى الميدان العلمي البحث)، داخل الثقافة العربية الإسلامية، ولنأخذ مفهوم «الأمة»، ومفهوم «القياس».

قد نشأ مفهوم الأمة ليُرجع إرجاعاً موجّداً جماعات المسلمين، وذلك على مستويات ثلاثة :

مستوى الذاكرة الجماعية، ومستوى المركزية السياسية،
ومستوى الضبط المعياري للعلاقات الاجتماعية.

ففي المستوى الأول، قام التاريخ منذ بداياته بتحويل التواريخ
والذكرات المتعددة للشعوب التي دخلت الإسلام إلى تاريخ واحد
لأمة واحدة تكون فترة النبوة هي مركزها ومرجعها. ولذا كان أول
تاريخ انشغل به رواد التاريخ الإسلامي هو تاريخ الرسول نفسه،
قصد صياغة نموذج موحّد للأمة، عليها باستمرار أن تعدل عليه
أحوالها المختلفة وأوضاعها المتغيرة. وهكذا نشأ التاريخ الإسلامي
ليؤسس رواية واحدة للماضي تكون بمثابة ذاكرة «الأمة».

. أما على المستوى السياسي فقد شرط منظرو الفقهاء إمكان قيام
شريعة الإسلام نفسها بضرورة وجود سلطة إسلامية مركزية. وظل
نظام الخلافة الأول هو المرجع المعياري لكل سلطة قائمة تدعي
الأمانة له، وكذا لكل دعوة إلى إقامة سلطة بديل. وحتى بعد أن
تعددت مراكز السلطة في بلاد الإسلام ظل الطموح دائماً إلى سلطة
واحدة، تتوحد في ظلها «الأمة».

وقد ارتبطت المحاولات الأولى لإنشاء ذاكرة جماعية للمسلمين
بعملية إنشاء الدولة الإسلامية. ومن يرجع إلى سير أوائل المؤرخين
يجد أن عملهم الأول لإرساء دعائم تاريخ إسلامي قد جرى بتوجيه
من خلفاء أمويين. بل إن أول انتقال للثقافة العربية الإسلامية من
المرحلة الشفوية إلى مرحلة «التدوين» قد قام بها أوائل المؤرخين،
أي أولئك الذين قاموا بتدوين «الحديث» أي التاريخ الإسلامي
الأول الذي كان كما هو معلوم تاريخ حديث. بمعنى أن نشأة

«التدوين»، أي الكتابة كوسيلة لانتاج وحفظ العلم، اقترنت بنشأة «الديوان» أي الإدارة والدولة الإسلاميتين⁽¹⁾.

وكان على هذه «الأمة» أيضاً أن تبلور على المستوى التشريعي، فسعى الفقهاء إلى ضبط علاقات أفرادها ضبطاً معيارياً. صحيح أن ما هو اجتماعي نجد له نصيباً في اهتمام الفقهاء، في استقرارهم مثلاً لـ «العرف»، أو في فقه «النوازل» ولكن على أن تقاس دائماً على النصوص الأصلية المعيارية.

وهنا نصل إلى المفهوم الثاني، القياس، وهو مفهوم منهجي أساسي في العلوم العربية الإسلامية الأصلية. و«القياس» عملية منهجية مستمرة لضبط ما يعرض من حالات مستجدة، أو جزئية، وذلك بردها إلى أصول يُسَلَّم بصحتها وثباتها. و«القياس» يقوم على وجود «علة» بين «الأصلي» و«العارض». و«العلة» هنا معناها صفة مشتركة بينها يمكن بها رد الثاني إلى الأول، وإذا انتفت أهملت الوقائع والحالات العارضة وفقدت صحتها وشرعيتها. وترجمة ذلك اجتماعياً تعني أن ما يعرض للناس من أوضاع اجتماعية هو من التعدد والسعة بحيث لا يُتَصَوَّر أن يُنصَّ عليه برمته وبتفاصيله في النصوص الدينية الأصلية. يبقى أن هناك إمكانية لرد الكثير منه إلى أصول ثابتة، والقياس عليها. وهكذا تتأكد هيمنة التشريع المعيارية الدينية على المجال الاجتماعي.

(1) انظر: علي أومليل: الخطاب التاريخي، معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٨٠،

إذا كان مفهوم «الأمة بناء على ما تقدم هو مفهوم مثالي ومعياري، وإذا كان «القياس» هو منهج رد الواقع الاجتماعي إلى هذه المثالية المعيارية، فمعنى ذلك أن التجارب الواقعية للمجتمعات الإسلامية لا يمكن أن نلتبس معرفتها عن طريق استعمال أمثال هذين المفهومين. معنى ذلك أيضاً أن المفاهيم المستعملة في كتب الفقه، إلا في القليل ككتب «النوازل»، أو على نحو غير مباشر، لا يمكن الركون إليها لتأسيس معرفة فعلية بالمجتمع. وأيضاً لا نستطيع أن نلتبس معرفة حقيقية لا بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي الذي انتجه صنفان من مفكري الإسلام: الفلاسفة والأدباء والذين مزجوا بين المأثور الفقهي والديني، وبين الحكم الفلسفية.

إن هذا الأدب السياسي⁽²⁾ الغزير ينطلق من افتراض معين: وهو تشابه التجربة السياسية الإنسانية. فهناك اعتقاد راسخ لدى أصحابه وهو أن للسلطة منطقاً واحداً مهما اختلفت الجماعات والشعوب والملل، خاصة في مستوى السلطة الملكية. من هنا لا بد من معرفة فن السلوك السياسي، والذي يدور حول شخص الملك: كيف يتصرف في خلوته، ومع خاصته، ومع عامة الناس، فألف هؤلاء كتباً ضمنوها تقاليد السياسة الملكية، واعتمدوا

(2) من هذا الأدب السياسي: المعهود اليونانية، لأحمد بن يوسف وسلوك المالك في تدبير الممالك، لابن أبي الربيع، وكتاب الإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي، ومن الصنف الثاني: نصيحة الملوك للماوردي، وبدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق.

«مصادر» صارت متداولة عندهم ، فهناك من جهة ما هو «مأثور» عن ملوك الفرس الساسانيين، واعتبر كتاب ابن المقفع (الأدب الكبير) و (كتاب التاج) للجاحظ المصدرين الرئيسيين في الموضوع، ثم أقوالاً تنسب إلى أفلاطون وأرسطو والإسكندر.

ومعروف أن أغلب ما نسب لهؤلاء منحول أغلبه، خاصة هذا الكتاب المسمى «سر الأسرار» الذي رجعت إليه الكتب السياسية الإسلامية كثيراً. وأخيراً يأتي المأثور الإسلامي من آيات وأحاديث وأقوال وأفعال أعيان المسلمين من صحابة وخلفاء وغيرهم. وواضح هنا أن هناك القصد التربوي (والبناء) لمثل هذا الأدب يجعل مسألة توثيق ما يورد من أقوال وأخبار مسألة ثانوية. فالقيمة الأولى للعبارة المتوخاة وليس لصحة مما يُنسب أو يُنقل. والمهم أن وحدة السياسة ومنطق السلطة مهما اختلفت الشعوب والملل تَبَرُّر شرعية الاقتباس والاقتداء، ما دامت «أحوال الأمم المعروفة أخبارها، والممالك المشهورة آثارها»، والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متقاربة متشابهة»⁽³⁾.

إن هذا الأدب السياسي الفقهي الفلسفي لا يمكن أن نستقي منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة فهو يدخل في باب «النصيحة». وهو مفهوم إسلامي يرمي إلى ضبط العلاقة بين السلطتين: السياسية والعلمية. فما دامت كل سياسة لا بد وأن تستند إلى شرعية ما، فقد سعى «العلماء» أن يؤكدوا باعتبارهم

(3) المارودي: نصيحة الملوك، مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس، رقم 2447.

مالكي العلم بالشرعية أن عليهم تتوقف الشرعية السياسية. بهذا سعوا إلى إقرار سلطتهم العلمية إزاء السلطة السياسية. وإذا كان تواجد السلطتين العلمية والسياسية لم يكن في الكثير من الأحيان يسيراً ولا واضح الحدود، فإن الجميع قد سلم بأن الدين والسلطة كل منهما ضروري لوجود الآخر. فغالبية الفقهاء - باستثناء بعض الخوارج والمعتزلة - قالوا بأن الشرعية الإسلامية لا يُتصور قيامها من غير سلطة سياسية⁽⁴⁾. ينطلق هؤلاء من مسلمة وهي أن الأصل (في الإسلام) كان اجتماع السلطتين السياسية والعلمية، ويعتبرون أن اجتماعهما قد حدث في فترة الإسلام الأول، في عهد الرسول وخلفائه الأربعة، ثم افترقت السلطان بانتهاء «الخلافة الرشيدة»، فكان لا بد من رقابة شرعية على السلطة الملكية التي حلت محلها، وكان هم هؤلاء هو جعل هذه السلطة الملكية تلتزم التزاماً بالإطار (العام) للشرعية ولو أنها لا بد وأن تخضع أيضاً لمنطق السياسة. وهكذا انتهوا إلى وضع مفهوم «السياسة الشرعية» الذي

(4) قال النجدات من الخوارج بأن لا حاجة للناس إلى حاكم قط، إذ يستطيعون أن يتناصفوا فيما بينهم (انظر الشهرستاني) الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، ج 2، ص 122-124.

ونفس الرأي ذهب إليه الأصم المعتزلي، انظر المقدمة لابن خلدون، فصل: في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب [الإمامة] وشروطه. أما القائلون بضرورة سلطة سياسية لإقامة الشرع الإسلامي فهم الأكثر، ويمكن الرجوع إلى ابن الأزرق الذي يستعرض أصحاب هذا الموقف: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام العراقية، 1977، ج 1، ص 67-86.

سعوا من ورائه إلى توفيق بين منطق السياسة وبين المعيارية الشرعية. ينطلق الفقهاء إذن في سعيهم الثابت إلى إقرار سلطتهم العلمية أو ضمان مكانتهم إلى جانب السلطة السياسية، من هذه الصورة التي تكونت عن إسلام أول جامع للسلطين العلمية والسياسية، وأن ظهور نظام المُلْك في الإسلام قد شكل في حد ذاته تهديداً باستقلال السلطة عن الشريعة، وفي ذلك نفس لشرعيتها. فلا بد لها إذن من «العلماء» لضمان شرعيتها. إلا أن مُنطلق هؤلاء قضية أخرى: وهي أن المعرفة تكوّن في حد ذاتها سلطة. طبعاً لا كلّ معرفة، وإنما يرجع الأمر إلى القيمة التي تكتسبها هذه المعرفة أو تلك، في هذا المجتمع أو ذلك. وفي مجتمع يُعتبر فيه عالم الغيب هو الذي يعطي المعنى والغاية لنظامه، فإن المعرفة التي يكون موضوعها هو الله تتصب على قمة المعارف جميعاً. بل إن هذه المعارف (والعلوم المتعلقة بها) تتراتب لتخدم العلم الإلهي الأعلى. فما هو هذا العلم الإلهي؟ قال الفقيه إنه العلم بالقرآن والسنة فهما أصلاً كل علم، وقال المتكلم انه «التوحيد» وقال المتصوف انه العلم الرباني الذي لا يبلغه العلماء بظاهر الدين كالفقهاء والمتكلمين. وقال الفلاسفة انه العلم الإلهي الفلسفي. واختلف هؤلاء وتنافسوا على الصدارة العلمية في المجتمع الإسلامي - أي على السلطة العلمية.

لنأخذ كتاباً من كتب الأدب السياسي الفلسفي وهو «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع من القرن الثالث، ربما نستغرب للوهلة الأولى أن كتاباً في السياسة يبدأ بتقرير نوع المعرفة

العليا التي توجد على رأس المعارف كلها وهو هذا العلم الإلهي الذي موضوعه الوجدانية والتنزيه على النحو الذي قرره الفلاسفة وهم يخوضون في «واجب الوجود»، و«واحدية الذات»، و«الصفات الإلهية»، وهو رأس «العلم الفلسفي»⁽⁵⁾.

وقد قسم الفلاسفة علمهم إلى علم أعلى (المتافزيقا أو العلم الإلهي)، والعلم الأوسط (الرياضيات) والعلم الأدنى (الطبيعات). هذا هو «العلم» بالنسبة للفلاسفة، ولو أن ابن أبي الربيع يذكر بأن العلم عند الفقهاء هو «الكتاب والسنة»⁽⁶⁾. هذا «العلم الفلسفي» تقوم عليه بيداغوجية قوامها مفهوم أساسي في الأدب السياسي، وهو مفهوم التدبير، أي كيف يتسلح الإنسان بمعرفة صائبة في نفسه وأسرته ومجتمعه، أي معرفة تمكنه من اكتساب خلق قويم، ومن إقامة أسرة متوازنة مادياً ومعنوياً، وتكوين مجتمع فاضل، وهذا هو معنى «السياسة» بمعناها العام. فالسلطة السياسية (وهو ما عبّر عنه بـ «الملك») لا بد لها من هذا العلم الفلسفي السياسي لكي تُحسن «التدبير»⁽⁷⁾.

هكذا إذن يتضح المغزى من استهلال كتاب في السياسة بالحديث عن «وجود الله» «وقدم العالم» «وتسلسل العلل» و«تراتب الموجودات». فقد يبدو أن هذه مباحث متافزيقية لا علاقة لها

(5) سلوك المالك في تدبير الممالك، نشر ناجي التكريتي، دار عويدات - بيروت، ص 51-60.

(6) المصدر المذكور، ص 102.

(7) انظر خاصة الفصل الرابع من المصدر المذكور.

بالسياسة، ولكنها في ذهن أصحاب الفلسفة السياسية القدماء، هي العلم الحق الذي له القيمة الأولى، أي لأصحابه الصدارة العلمية، فوق الفقهاء والمتكلمين.

لكن هل استطاع الفلاسفة بعلمهم الفلسفي وحده أن يصلوا في مجتمع إسلامي إلى اكتساب السلطة العلمية؟ بعبارة أخرى: هل كان للفلسفة أن تقدم لمثل هذا المجتمع نظرية تقوم عليها شرعية السلطة؟ طبعاً لم يكن ذلك ممكناً في مجتمع تقوم السياسة فيه نظرياً على الشرعية الدينية. لذا لجأوا إلى طريق آخر وهو احتواء الشريعة نفسها. اعتبروا أن الشريعة حق، ولكنها تخبر عن ظاهرة الحقائق، وفي ذلك حكمة لأنها بلاغ للناس أجمعين. أما الفلسفة فهي علم «الراسخين في العلم»⁽⁸⁾، وهي المفسر الحقيقي للشريعة. فحقيقة الشريعة في الفلسفة. هكذا إذن يكون الفقهاء أي الذين يداولون معرفة (الشريعة) لا يعرفون حقيقتها، والفلاسفة أعلم بها والتأويل هو منهج استتباع الشريعة للفلسفة. علم الفقهاء إذن هو دون علم الفلاسفة، فهم إذن لا يملكون الحقيقة (أي الحقيقة - السلطة) الفلاسفة إذن أولى بالصدارة العلمية، أي بالسلطة العلمية.

الذي يهمنا من هذا كله أن الأدب السياسي الإسلامي سواء أنتجه «كتاب» أو فقهاء أو فلاسفة، قد صور المجتمع والسياسة اما

(8) ابن رشد: مناهج الإدارة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص 146، 246، وأيضاً: فصل المقال، وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 36، 43.

حسب معيارية دينية أو أخلاقية فلسفية. ذلك أن ما كان يهم العلماء (أصحاب الشريعة) والحكماء (أصحاب السياسة المدنية) هو الوصول إلى موقع «المشورة» تجاه السلطة السياسية أي فرض سلطتهم العلمية.

يبقى أن الغائب عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي. وهو غياب نستطيع تفسيره على نحوين: بسبب الصراع على تأكيد السلطة العلمية من جهة، وبسبب الاتجاه المنهجي للمعرفة العلمية القديمة التي لم تكن ترى في المجتمع والسياسة الواقعيين موضوعاً حقيقياً للعلم، مجرداً عن المعيارية الدينية أو الفلسفية - الأخلاقية. ولا مناص هنا من أن نشير إلى التمييز المنهجي الذي وضعه ابن خلدون وهو يتناول مسائل المجتمع والسياسة في استقلال عن هذه المعيارية. وهكذا يبين منهجه العام قائلاً: «إن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته، إنما هو بمقتضى طبيعة العمران، ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية»⁽⁹⁾. الذي يثير اهتمام قراء ابن خلدون هو حديثه عن المجتمع وكأنه مستقل عما يجب أن يكون عليه شرعاً، وكذا عن معيارية الفلاسفة الأخلاقيين. إلا أن

(9) ابن خلدون: المقدمة، طبعة مصطفى حامد، ص 236.

يقول الفارابي (كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1968) «الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة والآراء النظرية في الملة براهينها في الفلسفة ص 47.

«عمران» ابن خلدون يركز في أصله البعيد على مفهوم «الاستخلاف» الإسلامي الذي بمقتضاه لا يُتصور مجتمع إنساني حقيق بهذا الوصف منفصلاً عن المقاصد التي حددها له الشرع الرباني⁽¹⁰⁾.

لكن القضية هنا ليست قضية عدم وجود موضوع مجتمعي مستقل عن القصدية الأخلاقية أو الدينية، حتى يكون مادة لدرس علمي، بمقدار ما هي متعلقة بالاستقلال الفعلي لشيء اسمه «المجتمع المدني». إنه ما يسمى بـ «المجتمع المدني» لم يوجد منذ القدم، وفي أي مكان وإنما ظهر نتيجة شروط تاريخية معروفة. فقد ارتبط بظهور المجتمع الصناعي واقتصاد الإنتاج، وبفضل التطور العلمي والتكنولوجي، الذي عمم العقلانية العلمية على مجال القيم وأسس السياسة ونظام المجتمع. وكان من نتائجه إقرار علاقات وعوائد وقيم مدنية، واستقلال مجال السياسة ونظام الدولة عن الدين.

ميلاد مفهوم «المجتمع»

الذين اهتموا باجتماعيات علم الاجتماع (أو سيوسولوجيا السوسولوجيا) أبرزوا إلى أي حد كان ميلاد هذا العلم مرتبطاً بظهور هذا المجتمع المدني الجديد نتيجة الثورة الصناعية. إن مفكري القرن الماضي الأوروبيين الذين اعتبروا أن ما هو مجتمعي له - بما هو كذلك - استقلاله الموضوعي وديناميته الخاصة، مما

(10) علي أومليل: الخطاب التاريخي، الفصل الرابع.

يجعله موضوعاً يؤسس عليه علم يطمح إلى أن يكون في دقة عن العلوم الطبيعية. فماذا وراء هذا الهاجس العلمي؟ انه كان يعني عند مؤسسي هذا العلم في القرن الماضي طموحاً إلى إعادة الاستقرار إلى مجتمع تحطم نظامه القديم بفعل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي أخرجت إلى الوجود مجتمعات فداً في التاريخ هو المجتمع الصناعي، وما صاحب ذلك من ثورات وتبدل في القيم والعلاقات الاجتماعية. نجد عند هؤلاء تسليمياً بأن المجتمع القديم قد انتهى نظامه إلى غير رجعة، ولكن المجتمع الجديد لم يستقر بعد. لذا أُحدث هذا العلم الجديد الذي أراد مؤسسوه أن يسهم بدور في إعادة الاستقرار إلى المجتمع المدني الجديد على أساس من الضبط العلمي له من جهة، وتوفير قيم أخلاقية جديدة (بدل التقليدية) لا يتنكر لها العلم من جهة وترسيخ «الروح المدنية» لأفراده وفتاته من جهة ثانية.

إن هذا الاتجاه «الإصلاحي» لسوسيولوجيا كونت ودوركايم مثلاً هو الذي يفسر بعدها التربوي. هناك عند الاثنين وعي حاد بأزمة أخلاقية يعيشها العصر (الأوربي) نتيجة لاضطراب فترة الانتقال بين نظامين، وإن التغيير الحاصل في الواقع المادي لم يسايره نظام القيم. وربما قلنا أن الطبقة الوسطى بعد أن هدمت المجتمع التقليدي رامت إلى أن يستقر مجتمعها الجديد، خاصة على مستوى القيم، فيكون أمثال كونت ودوركايم من مفكريها الذين سعوا إلى إقرار هذا الاستقرار على المستويين: المعرفة العلمية بالواقع الاجتماعي الجديد، وإعادة تأسيس النظام التربوي

بوضع قواعد لأخلاقيات مدنية جديدة. وتلك كانت رسالة علمهما الاجتماعي⁽¹¹⁾.

يتجه تفكير كونت - رغم إدعائه العالمية - إلى الواقع الفرنسي نتيجة حدثين كبيرين: الثورة الفرنسية ونتائجها، والثورة الصناعية وما أطلقتها من قوى اجتماعية جديدة. لقد اعتبر أن الثورة الأولى قد أحدثت انقلاباً قد طال عهده ومدى ما أحدثه من خلخلة فوجب إذن وضع حد لهذه الفترة السلبية التي طالت عنده أكثر مما يلزم، واستتباب عهد المجتمع الصناعي الجديد، وذلك هو العهد «الإيجابي» الذي عليه أن يستقر، وهذه مهمة الفلسفة الوضعية (أو «الإيجابية»)⁽¹²⁾ (Positivisme).

أما الثورة الصناعية فقد أخرجت مجتمعاً اعتبره كونت أنه نموذج كل المجتمعات في المستقبل، وأن تعميم هذا النموذج مقترن بتعميم الفكر العلمي الناسخ للفكر الغيبي والتأملي العقيم. إن المجتمع الصناعي أطلق قوى جديدة حلت محل القديمة في قيادة المجتمع (العلماء بدل رجال الدين، والصناعيون ومديرو المؤسسات بدل أرباب السيف)، ولكن انتقال قيادة المجتمع لم يتم

(11) يقول كونت: «إنه ليس من قبيل الصدفة أن يقود علم الاجتماع، وقد تأسس، أوروبا الغربية في عملية إحيائها الكبرى»: مقال في الوضعية عموماً، باريس 1884، ص 2.

(12) يضع كونت تقابلاً بين مرحلتين في تاريخ فرنسا منذ ثورة 1789 فترة «سلبية» أو «إغائية» للنظام القديم، وفترة إيجابية (Positive) يراها لم تستقر بعد، ويرى لفلسفته الوضعية «الإيجابية» (Le Positivisme) دوراً في إرساء دعائم العصر الجديد، انظر المرجع السابق، ص 59.

بغير أزمة، وعلى العلم الاجتماعي الجديد أن يسهم في حلها⁽¹³⁾.

لقد أوجدت الثورة الصناعية الطبقة البروليتارية التي حذر منها كونت، وسيعدها دوركايم «طبقة خطيرة». إن نفس الغاية التربوية الإصلاحية تطبع فكر دوركايم الاجتماعي. وقد أبرز الكثيرون علاقة كتابات دوركايم بالأزمة التي عرفتھا فرنسا إبّان الجمهورية الثالثة، وإحداث كومونة باريس. كما أن الثورة الصناعية (الثانية) أحدثت هذا الخلل الذي يسميه «أنومي» والذي هو مركزي في كتاباته: «ما الذي يعنيه تطور السوسيولوجيا - يقول دوركايم -؟ من أين جاءت هذه الحاجة إلى إعمال الفكر في المسائل الاجتماعية إن لم يكن ذلك راجعاً إلى كون وجودنا الاجتماعي أصبح غير عادي، وإن النظام العام قد تخلخل ولم يعد يعمل تلقاء؟»⁽¹⁴⁾.

لنشأة علم الاجتماع اجتماعيات برّرتھ، أو لنقل ان لنشأة السوسيولوجيا «سيوسولوجيا» طبعتها. فهناك أزمة المجتمع المدني الصناعي التي اتجه إليها تفكير مؤسسي هذا العلم، وطمحوا به إلى أن يقدموا عنه معرفة «علمية» لكي يتاح ضبطه وتنظيمه، ولذا كان المثل المعرفي لهذا العلم هو العلوم البحتة، والعلوم الطبيعية بوجه أخص، فكانت «العلمية» بمنهجها الوصفي الكمي ليست فقط مثلاً

(13) يقول كونت «إن الحياة الصناعية لا تفرز سوى طبقات منفصمة العرى لانعدام وازع عام ينتظم الجميع ويمنع الفتن، وهذا مشكل الحضارة الحديثة، وإن الحل الصحيح لا يكون إلا على أساس من الوفاق المدني» نظام السياسة الوضعية، باريس 1929، ج 3، ص 364.

(14) اميل دوركايم: الاشتراكية 1928، ص 349-350.

أبستمولوجيا اقتدى به واضعو العلم الاجتماعي ، وإنما أيضاً منبعاً جديداً للعقائد والقيم .

هل من الممكن إغفال هذه الظرفية الاجتماعية لنشأة العلم الاجتماعي واعتبار أنها لا تنال من شرعية العلم نفسه، وإمكان استعماله وتطبيقه على نحو كلي شأن أي علم تقوم صحته على شروطه العلمية البحتة؟ لنفحص هذه المسألة، وليكن ذلك، ابتداء من مفهوم «المجتمع» نفسه والذي هو موضوع هذا العلم. لن نختار طريقة الفحص المفاهيمي لنبين ما إذا كانت هذه الكلمة (المجتمع) تشكل في حد ذاتها مفهوماً محدداً (وهو ما خاض فيه الاجتماعيون أنفسهم كما خاض المؤرخون مثلاً في مناقشة مفهوم «التاريخ»)، ولكننا سنتناول المسألة من جانب آخر يهمننا هنا: وهو كيف «ترجم» هذا المفهوم إلى العربية؟ وليس المشكل هنا قاموسياً، أي مدى دقة المقابل العربي للفظ المترجم، بل يتعلق بالبعدين الدلالين للكلمتين الأجنبية والعربية.

أشير بادىء ذي بدء إلى أن كلمة «مجتمع» لم تكن هي الرائدة عند الكتاب العرب الذين بدأوا منذ القرن الماضي يتحدثون في الأمور الاجتماعية، وإنما نصادف عندهم كلمات «الاجتماع»، و«الاجتماع الإنساني»، و«العمران». وواضح أن هذه مصطلحات خلدونية. وبالفعل فقد كانت مصطلحات صاحب المقدمة هي الشباك الذي أطلوا منه على مجتمعاتهم وهم يتحدثون عنها حديثاً تطبعه الدعوة الإصلاحية.

لذا شاع مصطلح «العمران» عند كتاب القرن الماضي وحتى

بدايات هذا القرن قبل أن يشيع مصطلح «المجتمع». وكما يحدث دائماً أعطي لهذا المصطلح مدلول يحمل أثراً من تصورات حديثة. إن «العمران» لا يعني عند مستعمليه المحدثين «المجتمع» فحسب، بل يعني مجتمعاً داخلياً في مسار التقدم والحضارة ولهذا الاستعمال مبرران:

أولاً: إن الكتاب العرب حملوا أيضاً أثراً من التطورية التقدمية التي طبعت فكر القرن التاسع عشر الأوروبي (ونعلم أن سوسيولوجيا القرن الماضي قد حملت هي أيضاً هذا الأثر) ولذا فـ «العمران» لم يكن يعني عند مستعمليه من الكتاب العرب المحدثين «الاجتماع الإنساني بالجملة» كما عبر مؤلف المقدمة بل أدخل في مسار تاريخ تقدمي يميز عندهم المجتمع التاريخي الحضاري عن غيره من مجتمعات أصابها الخلل. (وهو أيضاً مصطلح خلدوني استعملوه كثيراً) فشمّلها ركود «الانحطاط».

ثانياً: إن القضية التي شغلت مفكري العرب في القرن الماضي (ومفكري الإسلام عموماً) هي قضية «الانحطاط». (قد سلموا بالتقدم الأوروبي (ولو بتحفظات) وبالتالي بتأخر «الشرق» وأرجعوا «التقدم والتأخر» (أو «التمدن» و«الانحطاط» بمصطلحهم) إلى طبيعة المؤسسة السياسية: لذا فإن الشرق عندهم «راكدة» نظراً لطبيعة نظام الحكم فيه، أي (الاستبداد)، فيتم الإصلاح، أي الانتقال من ركود «الانحطاط» إلى مسار «التمدن» عبر إصلاح المؤسسة السياسية، أي تقييد السلطة بالقانون عند فريق، وبالشرعية عند فريق، وبهما معاً عند فريق ثالث.

لذا كثيراً ما أصبح هذا المصطلح الخلدوني (العمران) مرادفاً لـ«التقدم» عند مفكري «النهضة» من العرب المحدثين، وقد أدخلوه في دعواهم الإصلاحية بإشكالياتها السياسية التي ذكرناها. طبعاً أدخلت السوسيولوجيا أيضاً وهي في طور التأسيس عند المفكرين الأوروبيين في القرن الماضي في دعوة إصلاحية لإعادة تنظيم المجتمع المدني الحديث، لكن شتان بين الإشكاليتين.

فقد نشأ العلم الاجتماعي الجديد مرتبطاً بمجتمع عرف تحولات كبرى بفعل قواه الداخلية، فدخل العلم الجديد في خضم الصراع ليعمل اما على ضبطه وتوجيهه لصالح الطبقة الوسطى المنتصرة (وكان ذلك هدف السوسيولوجيا الوضعية)، واما كسلاح معرفي لنقد المجتمع البورجوازي وتلك مهمة السوسيولوجيا الماركسية.

طبعاً لم يكن لا هذا ولا ذاك وضع المجتمعات العربية. ومع ذلك، فقد عرفت الجامعات في البلدان العربية نفس العلم الاجتماعي بلغته وقضاياها، وظهرت كتب ذات طابع مدرسي تلقيني تتحدث عن «المجتمع» موضوعاً لعلم الاجتماع من غير أن يكون واضحاً عن أي مجتمع تتحدث⁽¹⁵⁾.

(15) انظر على سبيل المثال: حسن سعيان: أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، ط 6، 1966، التعريف الدوركايمي لعلم الاجتماع ومنهجه، ص 24-29 وما بعد والكلام نفسه نجده عند علي عبد الواحد وافي: علم الاجتماع، مكتبة نهضة مصر 1966.

الدرس السوسولوجي في المشرق والمغرب

نستطيع أن نقول ان طريق دخول الدرس السوسولوجي إلى العالم العربي اختلفت في المشرق عن المغرب. ففي المشرق، نقل هذا الدرس أساساً طلاب ذهبوا لتحضير رسائل في الجامعات الأوروبية والفرنسية خاصة، ثم فيما بعد في الجامعات الأمريكية. وعاد هؤلاء ليذيعوا ما تعلموه.

في فترة أولى كان علم الاجتماع الذي رجع به هؤلاء يتعلق أساساً بالسوسولوجيا الفرنسية والدوركايمية منها على وجه التحديد، وقد لعب طه حسين دوراً رائداً في هذا المجال.

نحن نعلم أن طه حسين قام بتحضير رسالة عن «ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية في جامعة باريس في الوقت الذي استحدث في كلية آدابها كرسي لعلم الاجتماع شغله دوركايم. وهكذا حاول طه حسين أن يتناول «عمران» مؤلف المقدمة بمعايير السوسولوجيا الدوركايمية. ويمكن تتبع أثرها عند الكاتب المصري على نحوين: أولاً: في النقد الأدبي وهو يحاول أن يطبق في درسه للأدب العربي منهجية اجتماعية «دوركايمية».

ثانياً: في موضوع رسالته نفسها عن ابن خلدون والتي جعلها مناسبة لفحص مكانة الدرس الاجتماعي في الثقافة العربية الماثورة.

أ - للأدب عنده اجتماعيته المفسرة، لذا فإن «الأدب والآراء على اختلافها وتباين فنونها ومنازعها ظواهر اجتماعية أكثر منها

ظواهر فردية، أي أنها أثر من آثار الجماعة والبيئة أكثر منها أثر من آثار الفرد الذي رآها وأذاعها⁽¹⁶⁾. والمجتمع ينعكس في «مرايا» كثيرة، فالقرآن «مرآة الحياة الجاهلية» واللغة «مرآة لحياة الأمة»⁽¹⁷⁾. طبعاً هي مجرد أفكار تبناها الأديب المصري وأودعها في درسه النقدي الأدبي، إلا أن ذلك لا يبلغ بنا حد القول بأننا أمام منهجية تعتمد سوسيولوجيا الأدب أساساً.

ب - خرج طه حسين من بحثه عن ابن خلدون بنتيجة وهي أن هذا الأخير لم يكن - كما قيل - واضحاً لعلم الاجتماع، ولم يكن ما اهتم به يدخل - منهجاً وموضوعاً - فيما يختص به «علم الاجتماع»: «والحقيقة أن رأي ابن خلدون في المجتمع، ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صف علماء الاجتماع الحديثين. بل لم يكن لابن خلدون رأي واضح فيما يميز المجتمع من الأفراد، ومن أسس الاجتماع تمييز حقيقة اجتماعية، وإلا كان الاجتماع ضرباً من تعميم علم النفس لا غير، بل إن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحراً كافياً ليكون علمياً حقيقة، وليجعل إلى درجة كافية «الحادث الاجتماعي» موضوعاً، يضع حائلاً بين علمه وبين العلم الحديث»⁽¹⁸⁾. ليس «علم العمران» الخلدوني إذن هو

(16) طه حسين، قادة الفكر.

(17) جابر عصفور، المرايا المتجاوزة، دراسة في نقد طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

(18) طه حسين، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجلد الثامن، ص 67.

«السوسيولوجيا» حسب المعايير الدوركايمية التي يطبقها هنا طه حسين على صاحب المقدمة. لذا أقصى ما بلغه ابن خلدون هو أنه وضع «فلسفة» اجتماعية لم تبلغ درجة «علم الاجتماع». وهنا يردد طه حسين هذه التفرقة المعروفة عند الاجتماعيين الوضعيين الذين حرصوا على تمييز علمهم هذا عن «الفلسفة الاجتماعية»، وهذه عنده هي الموضوع الحقيقي لما تناوله ابن خلدون: «ولذا سمينا بحثه «الفلسفة الاجتماعية»، لأن الآراء التي يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لأن نجعلها علمية»⁽¹⁹⁾.

هذا التمييز بين «الفلسفة الاجتماعية» وبين «علم الاجتماع» هو صدى لهذا الجدل الذي قام في الجامعة الفرنسية بين الاجتماعيين والفلاسفة. وترجع القضية إلى كون مادة السوسيولوجيا التي استحدثت قد اقتطعت لها - اما بالصدفة أو لأن الاجتماعيين كان لهم تكوين فلسفي - مكاناً في قسم الفلسفة في كليات الآداب الفرنسية، وكان ذلك هو أصل هذه الخصومة الطويلة بين الفلاسفة والاجتماعيين، والتي دارت، منهجياً، حول دعوة الاجتماعيين إلى الوضعية، في مقابل معيارية الفلاسفة. وقد نقلت هذه الخصومة إلى الجامعات العربية بين أساتذة قسمي الفلسفة وعلم الاجتماع.

* * *

أما في بلدان المغرب، فإن دخول المباحث الاجتماعية مختلف. فهذه المباحث قد بدأت كاستكشافات للتعرف على البلاد تمهيداً للغزو الاستعماري لها، ثم كعملية منسقة لإقرار النظام

(19) المرجع السابق، ص 68.

الاستعماري. وهكذا تكوّن ركام ضخّم من تقارير استكشافات، ومونوغرافيات، ومذكرات استخبارية، وكذا العديد من الأبحاث عن القبائل، والمدن، والزوايا. وتكونت جمعيات متخصصة: «الجمعية التاريخية الجزائرية»، و«الجمعية الجغرافية» بمدينة الجزائر، وأخرى بوهراڤ ومعاهد: «معهد الدراسات العليا المغربية» بالرباط؛ ومجلات: «المجلة الإفريقية بالجزائر» و«هيسبيريس» بالمغرب؛ ومنشورات وثائقية وأوصاف للبلاد، وتقصيات ميدانية: «إفريقيا الفرنسية» (الجزائر) و«مدن وقبائل المغرب». وتجمعت مباحث اجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة أنجز الكثير منها أشخاص هواة (إداريون وضباط)، وكل ذلك ملتزم أغلبه بإنجاح عملية استتباع البلاد وإدماجها في النظام الاستعماري⁽²⁰⁾.

قد يقال: ومالنا والتمسك بهذا الركام الاستعماري الاستعماري الذي ليس «علمياً»، إذ لا بد وأن يكون قد شوه الواقع وأنتج معرفة مشروطة بأغراض ظرف استعماري قد مضى عهده. والحقيقة أن

(20) فيما يتعلق بالسوسيولوجيا في بلدان المغرب يمكن الرجوع إلى مقال:

- Jacques Berque: Cent et vingt cinq ans de sociologie maghribue,

ومقال عبد الكبير الخطيبي:

La Sociologie au Maroc, (1912-1967) Bulletin économique et social, - 1968.

Daniel Rivet: Ethnographie et conquête du Moyen-Atlas (1912-1931).

- وكذلك: السوسيولوجيا المغربية المعاصرة، حصيلة وتقييم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط 1988.

المسألة ليست بهذه البساطة، فالعلم الاستعماري، رغم كل ما يؤخذ عليه، كان من مصلحته أن يعرف الواقع كما هو، قصد التحكم فيه. وما زال الباحثون المغاربة وغيرهم يرجعون إلى الوثائق والمستندات والأبحاث الميدانية والدراسات التي أنجزت طوال الفترة الاستعمارية لبلدان المغرب ولا أحد ينبغي أن يغفل عن مقاصدها المشبوهة ولا ما تحيل إليه من أنظار ومناهج صارت متجاوزة، ولنورد لذلك بعض الأمثلة:

أ- ينصب اهتمام هذه الدراسات المنجزة في مجال الاجتماع والاثولوجيا، واللغة والجغرافية البشرية والتاريخ، على إبراز خصوصية محلية وفلكلورية. وهي بذلك قد كانت تسائر الاتجاه العام للتدخل الاستعماري الذي كان يرمي إلى فصل بلدان المغرب عن تاريخها الوطني والثقافي من جهة، وعن روابطها العربية الإسلامية من جهة ثانية. ولذا فقد اهتمت هذه الدراسات بالمعتقدات الشعبية (السحر، الطقوس، الطرقية)، على حساب الإسلام كعقيدة وشرعية. وتوجهت عنايتها إلى العرف على حساب الفقه، وأهملت العربية الفصحى وآدابها لصالح العربية الدارجة واللغات الأمازيغية (البربرية). وكانت النتيجة أن وقع تنافس وخصومة بين الدارسين الفرنسيين أنفسهم بين من يعكف على هذه الموضوعات المحلية (وأغلبهم هواة)، وبين المستشرقين الذين يتجه موضوع بحثهم إلى العربية الفصحى وآدابها والتراث الإسلامي الكتابي.

ب - وفي هذا الاتجاه كان إيثار العنصر البربري، وقد سائر الدارسون في هذا المجال أيضاً سياسة استعمارية معروفة، وقدم لها نظريات تبريرية كتلك التي راحت ترد البربر إلى أصول أوروبية، أو تلك التي نوهت بجدهم في العمل، واستقرار مجتمعاتهم، وكون الإسلام لم يتغلغل فيها... وقد وقع تنميط للمجتمع البربري ونظامه القبلي، أولاً في منطقة القبائل الجزائرية ومنها انطلق دارسو برابرة الأطلس المغربي، بالإضافة إلى ما حاوله أتباع دوركايم وموسى من تطبيق للنظرية الانقسامية على منطقة «القبائل» بالجزائر خاصة.

ج - اهتمت أنثولوجيا الفترة الاستعمارية بالبحث في بلدان المغرب عما اعتقدت أنه «خالص»، وكان يعني عندها ما لم يحوره تحويراً لا الأثر العربي ولا الطابع الإسلامي. لذا اتجهت خاصة إلى الصحراء والجبال. بالإضافة إلى تعلقها بأنثولوجيا الإنسان البدائي بتأثير من الأنثولوجيا الإنجليزية.

وشاعت نظريات تفسر المجتمع المغربي، وأصوله، وتاريخه. بل إن كل ضابط متقاعد تعاطى لهواية «العلم» أصبحت له - كما قيل - نظريته الخاصة حول هذه الأمور. وهناك نظريات ضخمة كان لها السلطان الأعظم كنظرية «اللف» لصاحبها روبر مونتاني⁽²¹⁾. والتي حاولت تتبع علاقات السلطة وتطورها في الأطلس الكبير، فيبدأ تطور السلطة من تجمع مجموعة من أسر ذات النظام

الأبوي حيث «الديمقراطية التلقائية»، ولكن ما تفتأ أن تبرز داخلها «رئاسات» (أو مشيخات) تتركز سلطتها وتتنامى في إطار ثنائية «لفين» كبيرين يتوزعان مجموع القبائل، إلى أن تبلغ مستوى تأسيس الدول الكبرى. ولكن هذه الدول ما تلبث أن تتهاوى بنفس السرعة التي نشأت بها نظراً للتناقض بين سلطانها الاستبدادي وبين «الفوضى» المتوازنة للقبائل. وهناك «نظرية» ضخمة أخرى روجها غوتيي وهوينكب على ما سمي بـ «العصور الغامضة» لبلدان المغرب وأقامها على تعارض ثنائي بين الجبال والفيافي (متدراً بابن خلدون بترجمة دوسلان الشهيرة)، وأعتقد أن هذا التعارض ظل قائماً إلى أن حطمه دخول الجمل إلى المغرب في القرن الثاني الميلادي، ثم تفاقم الأمر بالدخول الثاني لبدو العرب ابتداء من منتصف القرن الحادي عشر والذي دبجت في «هوله» التآليف العديدة منذ كتابات «كاريت» في القرن الماضي. وهكذا اعتقد كاتب «ماضي شمال إفريقيا» أنه اكتشف مفتاح تاريخ المغرب في هذا التقابل الدائم بين البدو والحضر: بن جيتوليا (الجزء الواقع جنوب خط حدود الامبراطورية الرومانية والجزء الواقع شمالها)، بين البتر والبرانس (مجموعتان قبلتان بربريتان)، بين العرب والبربر. وهكذا ذهب إلى أن البدو طوال التاريخ المغربي كانوا هم السبب في فشل مشاريع بناء الدولة (الادريسية، الأغلبية، الفاطمية، الموحدية)⁽²²⁾.

ومع ذلك، وبعد أن لخصنا مجموعة من الاعتراضات التي

وجهت إلى الدراسات الاجتماعية (بمعناها الواسع) والتي انتجت عن بلدان المغرب خلال الفترة الاستعمارية، فإنه لا يمكن لباحث اجتماعي أن يغفل هذه الحصيلة من المعلومات والمعارف، وما زال الباحثون المغاربة يرجعون إليها. هي إذن مادة تستعمل مع ما يقتضيه الاستعمال العلمي من مراجعة نقدية لمناهجها وظرفية انتاجها. لذا فإن الباحث الاجتماعي المغربي كثيراً ما يحيل إلى هذه المادة التي هي مجهولة أو تكاد عند القارئ المشرقي الذي لا يستطيع في كثير من الأحيان أن يتابعه. فلا بد إذن من عملية توثيق حديثة للمادة الاجتماعية المتعلقة ببلدان المغرب، وتنظيم تبادلها واستعمالها على مستوى البلدان العربية كلها. ومن شأن ذلك أن يجعل الخطاب الاجتماعي العربي مفهوماً في مشرق البلاد العربية ومغربها.

هناك إذن طريقتان مختلفتان وصل منهما الدرس السوسيولوجي إلى كل من مشرق ومغرب البلاد العربية. يبقى أن كلتا الطريقتين تصدران عن أرضية أجنبية تمت فيها صياغة المناهج والمفاهيم والنظريات. فالدرس الاجتماعي وهو يدخل إلى بلدان المغرب قد حمل تبعاً ما تعاقب من نظريات أوروبية، من عرقية أو تجزئية دوركامية أو غيرها. كما أن الذين أدخلوا هذا الدرس إلى جامعات المشرق العربي كثيراً ما خاضوا في مناقشات لمجرد أن خاض فيها أساتذتهم الأوروبيون (كالمناقشات التي دارت بين الفلاسفة والاجتماعيين حول المعيارية والوصفية الوضعية). كما أن رواد هذا الدرس في جامعات المشرق العربي سلموا بالمفهوم الوضعي

لـ «المجتمع» مع أن ذلك يقتضي الالتزام بمنطق متكامل للفلسفة والاجتماع الوضعيين، بالإضافة إلى افتقاد «الشيء» نفسه الذي يحيل إليه الخطاب السوسولوجي الوضعي.

إن تأصيل الدرس الاجتماعي في البلاد العربية متوقف على استيعاب معارف وتقنيات معينة، واستيفاء شروط البحث الأساسي الخاص بعلم الاجتماع بما هو كذلك. لكن يبقى أن لكل إنتاج علم - اجتماعي اجتماعيته التي تكيف إلى حد ما إنتاجه. فعلى الباحث الاجتماعي العربي أن يتبين باستمرار فيما يقتبسه من معارف ومفاهيم وتقنيات علم الاجتماع تحت عمومية الموضوعية العلمية خصوصية الخطاب الاجتماعي.

الفهرس

5	تقديم
15	ملاحظات أولية: ثلاث قضايا في التراث والقطيعة
21	الفصل الأول: التأويل والتوازن
23	● المسألة
26	● التقابل: الأصل / البدعة
28	● التأويل: الاجتهاد - مقاصد الشريعة
35	● استخلاص
39	الفصل الثاني: اصالة الفكر الخلدوني وحدودها
43	● نظرية التاريخ
45	● التقابل: العمران / القفر
50	● العصبية
50	● العمران الخلدوني، اشكالية «التطبيق»
	الفصل الثالث: ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي
85	الحديث
85	● المفهوم الغائب
95	● ميلاد مفهوم «المجتمع»
102	● الدرس السوسيولوجي في المشرق والمغرب ..

هذان بحثان عن ابن رشد وابن خلدون، أضيف إليهما بحث عن مفهوم «المجتمع» في الفكر العربي. ولهذه الأبحاث الثلاثة منطق يجمعها.

نبدأ أولاً بتبرير الجمع هنا بين مفكري الغرب الإسلامي الكبيرين.

إن مبرر الجمع بينهما هو أن يكون مناسبة لمناقشة قضية هامة تتعلق بموقعهما الحقيقي من الثقافة العربية المأثورة. فقد زعم بعض الدارسين أن هذين المفكرين، كل واحد منهما في مجاله، قد أحدث نوعاً من القطيعة داخل هذه الثقافة. لا بد إذن من مناقشة هذه الدعوى. وسيكون المنهج الذي سنسلكه هو تحليل الأسس التي بنى عليها كل واحد منهما خطابه.